Josep-Ignasi Saranyana

Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)



EUNSA

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL (1263-1490)

INSTITUTO DE HISTORIA DE LA IGLESIA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA
35

Primera edición: Noviembre 2003

ISBN: 84-313-2138-5
Depósito legal: NA 3.065-2003

Nihil obstat: Ildelfonso Adeva
Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario General
Pamplona, 8-X-2003

Foto cubierta: *Miniatura de Bartolomé de Eycr* en «Le livre des tournois» de René de Anjou.
Paris. Bibliothéque Nationale, Ms. Français 2692 (hacia 1480-1490)

Tratamiento: PRETEXTO. Estafeta, 60. Pamplona

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain – Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

Josep-Ignasi SARANYANA

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL
(1263-1490)

Prólogo de
Alessandro Ghisalberti
Profesor Ordinario de la Universidad Católica de Milán



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

ÍNDICE GENERAL

Capítulo III
FE, RAZÓN Y TEOLOGÍA EN EL RAMON LLULL PRESISTEMÁTICO

Capítulo IV
VOCABULARIO FILOSÓFICO
EN LOS PRIMEROS ESCRITOS CATALANES DE RAMON LLULL

Capítulo V
SOBRE EL IMAGINARIO FEMENINO BAJOMEDIEVAL.
RAMON LLULL *VERSUS* FRANCESC EIXIMENIS

Capítulo VI
LA POTESTAD DE ORDEN EN FRANCESC D'EIXIMENIS.
SOBRE LA SACRAMENTALIDAD DEL EPISCOPADO

Capítulo VII
EL DEBATE SOBRE LA ADSCRIPCIÓN
AL JOAQUINISMO DE FRANCESC D'EIXIMENIS

Capítulo VIII
Temas teológicos en el *Tirant lo Blanc* (1490)

PRÓLOGO

Los estudiosos han distinguido etapas en la larga caminata del pensamiento humano a través de los tiempos. Han determinado algunas épocas, que consideran clásicas y que gozan de una amplia unanimidad. Tales periodizaciones resultan útiles, pero no son ni evidentes ni fáciles de justificar. Es preciso reconocer que, en lugar de seguir las divisiones al uso, cabrían otras acotaciones de la historia de la filosofía, si se tomasen en cuenta diferentes perspectivas, quizá menos convencionales. Los límites de las épocas históricas tienen, pues, condición artificiosa y convencional.

Sin embargo, ciertos confines epocales gozan de tanta aceptación entre los especialistas, que constituyen tesis historiográficas poco menos que inamovibles. Por ejemplo, si alguien se atreviese a discutir la distinción entre filosofía antigua y medieval o, más concretamente, cuestionase la división entre filosofía medieval y moderna, se arriesgaría a que su propuesta fuese totalmente ignorada. Por ello, es preciso reconocer que, si bien los límites entre las épocas históricas son convencionales, no son totalmente artificiosos, sino sólo *relativamente* arbitrarios. Los especialistas, en efecto, sostienen que sus periodizaciones se fundan en los hechos mismos y no en criterios subjetivos. Y aquí, precisamente, radica el *quid* de la cuestión, porque las particiones del decurso histórico se basan tanto en argumentos objetivos como en las preferencias del historiador. Hay algo dado y algo añadido; primera intención y segunda intención.

De estas consideraciones se desprende, por tanto, que la división canónica de la historia de la filosofía es sólo probable, y que otras divisiones son igualmente legítimas; y que, por ello, cabe dilatar los confines del Medioevo, a partir de esquemas cronológicos renovados.

El Prof. Josep-Ignasi Saranyana —excelente historiador, gran amigo de muchos años y colega de tantas lides medievalísticas— publica ahora ocho ensayos que tienen una gran homogeneidad. Esas coincidencias, sin embargo, no se basan tanto en las periodizaciones habituales, sino sobre todo en la invención de una nueva unidad espacio-temporal: el Mediterráneo occidental, desde mediados del siglo XIII a finales del siglo XV.

El Mediterráneo no es únicamente un enclave hidro-geográfico, sino propia y verdaderamente un escenario histórico y una categoría ético-politica. Es indiscutible, pues, que configura una encrucijada milenaria, cuna de intercambios y de recíprocas interacciones entre pueblos y culturas diferentes, hogar de hospitalidad y acogida. Su heterogeneidad, ligada a su pluralismo y vivacidad intelectuales, lo constituye en lugar privilegiado para la observación antropológica y cultural. Las tres grandes religiones monoteístas se asomaron al Mediterráneo durante el Medioevo, brindándonos así nuevas claves interpretativas que nos permiten releer la confrontación y la mutua fecundación entre las diversas culturas.

En el marco de la filosofía y teología del Mediterráneo occidental —como reza el título del volumen que tengo el honor de prologar— el autor, Profesor Ordinario de Historia de la Teología, privilegia las coordenadas temporales que van de 1263 a 1490. La primera fecha remite al ensayo que abre esta recopilación, dedicado al conflicto entre razón especulativa y fe teológica, que animó la disputa de Barcelona. La segunda remite al ensayo conclusivo, que aborda los temas teológicos implicados en la saga de *Tirant lo Blanc*.

En el arco cronológico así delimitado, el autor precisa las diferencias doctrinales entre Santo Tomás y San Buenaventura, es decir, entre una teología considerada como ciencia estrictamente especulativa, que responde al *intelligere*, es decir, a la naturaleza racional propia del hombre; y una teología entendida como «limitación» de la visión beatífica, como una inteligencia intuitiva y afectiva, que brota de la contemplación de Dios, a Quien debe orientarse el creyente mediante el conocimiento y la práctica del bien.

La reflexión conduce, por tanto, desde Ramon Llull a Francesc Eiximenis. Del primero indaga Saranyana no sólo su concepción de la teología, entendida como madre y maestra de la filosofía,

sino su método apologético, que consiste en la misma *Ars magna*; y, al analizar el imaginario colectivo medieval entorno a la figura de la mujer, ofrece la particular estética eiximeniana de la feminidad, confrontándola con la estética luliana.

La obra mayor del franciscano catalán del *trecento* fue *Lo Crestià*. Esta monumental obra de Eiximenis se propone una relectura de los fundamentos del cristianismo, al tiempo que persigue una finalidad claramente apologética. Basándose en ella, Saranyana se detiene en el debate acerca de la presunta adscripción al joaquinismo tanto de Eiximenis como de San Buenaventura. Mi colega resuelve negativamente la cuestión. En primer lugar, porque, aunque parezca subsistir una innegable influencia, ésta fue sobre todo formal; no hubo, pues, una aceptación incondicional de Joaquín por parte de San Buenaventura, que más bien procuró distanciar la familia franciscana del Abad Florense, al tiempo que procuraba recuperar el espíritu de la primitiva pureza y simplicidad evangélica de San Francisco. En segundo lugar, el profetismo eiximeniano no se presenta como elemento decisivo y suficiente para adscribirlo a la corriente utópico-milenarista de influjo joaquinista. Por consiguiente, supuesto que la teología genuinamente joaquinista desapareció con la muerte del Abad Florense, Saranyana no puede pasar por alto un posible influjo del sistema teológico joaquinita (aunque no en cuestiones centrales de la fe católica) en los orígenes del cristianismo de América. Esa presencia se detecta en la concepción de la historia y de la escatología que se impuso en el Nuevo Mundo. Eiximenis podría ser el «puente» o correa de transmisión de tales ideas.

Conviene ser muy cauto, por tanto, en el ámbito delimitado por este nuevo horizonte, evitando afirmar una directa dependencia entre Joaquín y Cristóbal Colón. Con todo, los especialistas recientes concuerdan en reconocer el ligamen entre el pensamiento del Almirante y el del Abad calabrés. Tal relación aparece en la concepción de la historia, que, para Colón no es estática, sino procesual, o sea, una evolución de estadio en estadio, de modo que al escrutar los acontecimientos de un tiempo determinado se pueden entrever los signos de la novedad futura, de la época nueva, es decir, del cambio. Dicha concepción implica un comprensión dialéctica de la historia, constantemente tendida hacia el futuro, que tiende a un rejuvenecimiento del mundo, como había vislum-

brado Joaquín. Para el Calabrés, en efecto, la historia y los hombres no envejecen, sino se colocan dentro de un proceso de tres etapas de renovación, de interiorización y de perfeccionamiento, tres etapas que responden a la historia conducida por Dios, etapas que abrazan tanto el espacio simbólico de la naturaleza, como el espacio de los sentimientos humanos y las ocupaciones de la vida.

Muchos aspectos del pensamiento y del imaginario colectivo de los hombres, propios de los tiempos medios, muestran, pues, notables similitudes con la modernidad e ilustran la convergencia entre el humanismo en sentido amplio y el Nuevo Mundo; entendido éste no sólo como el mundo de los nuevos descubrimientos geográficos por parte de los europeos, sino también un mundo renovado en sus recursos y en sus condiciones de vida.

La historia que emerge de las anteriores consideraciones, inspiradas al hilo de los ocho ensayos de Saranyana, nos ofrece un desarrollo entreverado y complejo. Nos presenta fatigosamente una perspectiva metodológica unificada, en la cual se privilegia una aproximación flexible y respetuosa en la reconstrucción de los eventos y del pensamiento pasado. De este modo, a partir de la cultura filosófica, teológica y humanística que se desarrolla en el área mediterránea se delinean nuevas categorías interpretativas de la Europa cristiana de los siglos XIII-XVI, y se ofrecen también interesantes quiebras en la división usual del Medioevo.

Esta línea historiográfica ofrece una apasionante reconstrucción del escenario cultural, y en particular filosófico, del entorno mediterráneo. A partir de ella, es posible considerar nuevos movimientos y recorridos de la tradición medieval. Lejos de encogerse y agotarse en unas coordenadas cronológicamente rígidas y herméticas, la tradición filosófica medieval parece abrazar con una mirada unitaria esos cuatro siglos, constituyendo de esta forma un horizonte categorial imprescindible y fecundo para acoger en toda su complejidad el transito épocal del medioevo a la edad moderna.

Milán, 16 de julio de 2003

Alessandro Ghisalberti
Profesor Ordinario
de la Universidad Católica de Milán

PRESENTACIÓN

Nada nuevo descubro a los lectores, si recuerdo que la Ilustración, quizá influida por el luteranismo, en parte también por la actitud del humanismo renacentista, divulgó una triste y peyorativa imagen del Medievo. Bastaría echar una mirada a las *Lecciones de Historia de la Filosofía* de Hegel, dictadas por última vez casi al término del ciclo ilustrado, para comprobarlo. La recuperación del legado medieval no comenzó, en efecto, hasta después del Congreso de Viena (1815), con el despegue de la historiografía alemana; y todavía tomó más vuelos al sumarse a ella la historiografía francesa, a partir de la batalla de Sedán (1870). La contribución del romanticismo a la divulgación de los estereotipos medievales es también indiscutible.

Con todo, a veces se olvida el decisivo influjo de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) que fomentó el interés por los teólogos y filósofos medievales, especialmente por Tomás de Aquino. Secundando el empuje de la encíclica, las familias religiosas emprendieron las ediciones críticas de sus principales maestros y, a partir de 1890, promovieron las primeras revistas especializadas en la temática. Pasados seis lustros se iniciarían las discusiones acerca de la «nueva cristiandad», es decir, del Medievo considerado como edad de oro de la vida cristiana, y la diatriba acerca del genuino pensamiento del Aquinate.

La recuperación del legado plenomedieval, tanto de los autores de mayor nota (Anselmo, Aquino, Buenaventura, Duns Escoto, Ockham, Cusa, Biel y tantos otros), como de los pensadores pretridentinos y barrocos (Cayetano, Escuela de Salamanca, Suárez, Báñez y Juan de Santo Tomás, por citar algunos), amplió notablemente las fuentes a disposición de los estudiosos, a medida, sobre todo, que se producía el tránsito de una exposición casi exclusivamente dogmática, a una presentación más «situada» de las figuras

señeras de la tradición medieval. Después vendría el rescate de las personalidades de segunda fila, cuya importancia es innegable, porque constituyen como los valles entre las grandes cimas.

El libro que ahora ofrezco a los lectores se ha centrado en unos cuantos representantes de ese segundo nivel, según la consideración de la manualística. Tienen en común el que vivieron en el arco mediterráneo occidental, aquel que va de Valencia a Mallorca, pasando por los principales centros culturales catalanes, tolosanos, languedocianos y provenzales. De cómo se ha producido este libro, que es una recopilación de trabajos publicados entre 1973 y 2000, se da noticia al término de esta *Presentación*, en una *Nota,* en la cual se ofrece también alguna referencia autobiográfica, aunque mínima, quizá necesaria para una más indulgente valoración del volumen.

* * *

Con las expediciones de Jaime I el Conquistador a Mallorca y Valencia, una vez impedida la expansión de la Corona aragonesa a ultrapuertos, por la batalla de Muret (1213), se inició el despegue de una cultura particular, que tuvo, desde el principio, importantes manifestaciones filosóficas y teológicas.

Un síntoma de que algo nuevo nacía se aprecia en la célebre Disputa de Barcelona, mantenida en 1263, protagonizada por tres personajes de excepción: el dominico Raymundo o Raimon de Penyafort, el rabino gerundense Mosé ben Nahmán (Bonastruc de Porta) y el converso Pau Crestià, también dominico. Esta controversia, que tuvo importantes ramificaciones hasta el Renacimiento (como testimonian las tres versiones de sus actas), determina el arranque peninsular de la teología de controversia, primero con los judíos y a continuación con los musulmanes, que durará hasta bien entrado el siglo XVI. El clima de convivencia más o menos pacífico, observado a lo largo de muchos siglos, comenzó a deteriorarse, hasta romperse por completo con los «alborotos» del siglo XV, que acarrearían la expulsión de los judíos (1492), las guerras alpujarreñas y el masivo extrañamiento de los moriscos (en tiempos de Felipe III).

En la Disputa de Barcelona emergió, además, la «cuestión maimonita» (o de Maimónides), acerca de la compatibilidad o in-

compatibilidad entre los argumentos de razón y las pruebas de autoridad —tema que Averroes había ya provocado entre los musulmanes cien años antes—, sentando la superioridad de la filosofía sobre la religión. Los teólogos y filósofos cristianos también se dejaron seducir por tal problemática, aunque en grados diferentes. Ahí están los debates parisinos de la segunda mitad del siglo XIII y las discusiones paduanas de finales del siglo XV. Es, además, un tema que nunca ha decaído en Occidente, aunque presentándose en escenarios culturales muy distintos. Las polémicas iluministas contra la religión (siglo XVIII) y las discusiones entre teólogos kerigmáticos y dialécticos (siglo XX) ilustran, con relativa claridad, que tales problemas siguen latentes.

Inmerso de lleno en las controversias con judíos y musulmanes hallamos a otro personaje de gran alcance, también dominico, de nombre Ramon Martí. Es innegable la calidad de su *Pugio fidei* (ca. 1278), una obra de gran aliento misional y apologético, eruditísima y brillante. Esa obra, además, ha merecido la gloria de ser considerada —al menos por algunos— como fuente de la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino (en tal caso, poco probable, algunas de sus partes habrían sido redactadas antes de 1269). En nuestro capítulo II se presentan las tesis de Ramon Martí y Tomás de Aquino sobre el difícil asunto de la eternidad del mundo, en controversia con las posiciones de San Buenaventura. El tema es muy actual, puesto que también ahora muchos no han sabido distinguir adecuadamente entre creación y evolución, que son dos nociones distintas, como lo son también creación y tener o no inicio en el tiempo.

Indiscutiblemente, el filósofo y teólogo por autonomasia de habla catalana fue el mallorquín Ramon Llull, que se dio a conocer en los años en que tenía lugar la Disputa de Barcelona, y que mantuvo una actividad trepidante hasta después del Concilio de Vienne (1311-1312). Él creó el habla filosófica catalana, traduciendo con habilidad los términos latinos de la escolástica a neologismos catalanes. Sólo por ello merecería la atención de los historiadores y de los lingüistas. Además, Llull filosofó y teologizó de un modo peculiar, lejos de cualquier escuela, constituyendo una corriente propia, siempre muy discutida, que no se ha agostado todavía. De estas cosas tratamos en los capítulos dedicados a Llull, como también de su perspicacia psicológica cuando fabula, y del

valor incuestionable de sus aportaciones pedagógicas. Llull fue el genio de su tiempo y, con el paso de los años, se ha convertido en un clásico. Su novela *Blanquerna* que, según algunos, pudo incluso haber influido en la renuncia del papa Celestino V, constituye un monumento literario que se leerá con gusto en todas las épocas.

Algo posterior a Llull es otro escritor universal: el franciscano Francesc Eiximenis, gerundense de nacimiento y valenciano de adopción. Eiximenis fue también un polígrafo extraordinario, un temperamento volcánico, un observador infatigable y un orfebre de la lengua catalana. En definitiva, uno de los máximos actores de la segunda mitad del siglo XIV, un tiempo de agudos conflictos sociales, religiosos y políticos. Fueron los años, en efecto, del Cisma de Occidente, de los azotes de la peste negra, de las guerras interminables y de las grandes crisis económicas. Buen teólogo, anduvo inmerso en las controversias sacramentarias del momento. Contemporáneo del dominico Vicente Ferrer, su influjo posterior fue quizá más duradero, por haber sido traducido al romance castellano y por su influencia —real o supuesta— en la Nueva España y su hipotética contaminación joaquinista. Nos ha interesado también el cotejo entre los respectivos imaginarios femeninos, de Llull y Eiximenis, para descubrir dos formas diversas de aproximación a la mujer; más favorable, en el primer caso, y más reactiva y un tanto misógina, en el segundo.

El último capítulo está dedicado a la magnífica novela *Tirant lo Blanc*, publicada en Valencia apenas dos años antes del descubrimiento de América, en el filo entre el mundo propiamente medieval y la cultura caballeresca renacentista; «el mejor libro del mundo», como lo calificó Miguel de Cervantes en la primera parte de su *Don Quijote de la Mancha*. Y lo es verdaderamente, al menos en opinión de quien firma estas líneas. Se escribió al término del ciclo de la Corona aragonesa, cuando declinaba su empuje político en el Mediterráneo. *Tirant* es la gran perla de aquella vasta empresa cultural iniciada por Jaime I, en el siglo XIII, continuada por Jaime II, en el XIV, y agotada lentamente a lo largo del XV. Aparte el problema crítico de la novela, al que dedicamos también alguna atención, nos interesan sobre todo sus desarrollos teológicos y el análisis psicológico de sus personajes. *Tirant lo Blanc* es un clásico, con un catalán tan sorprendentemente moderno, que se lee con facilidad al cabo de medio milenio, y del que per-

durarán no sólo las grandes aventuras del mundo caballeresco, sino las pasiones desbordadas, que anticipan en casi un siglo el trágico mundo *shakespeariano*, aunque más cristiano que éste.

* * *

Por ser una recopilación, esta monografía se compone de piezas que en su día se publicaron independientemente. Hemos conservado la bibliografía aportada en cada momento, las referencias internas dentro de cada uno de los trabajos, que ahora constituyen los capítulos de un libro, y los modos de decir. Sólo hemos aligerado alguna repetición, puliendo los originales lo menos posible, para respetar los textos tal como vieron la luz. Es, pues, un libro académico, no un ensayo, en el uso corriente del término. Los trabajos aquí editados no son de fácil lectura. Su unidad, tanto temática (el seguimiento de la filosofía y teológica de un espacio cultural determinado), como temporal (la baja Edad Media en el Mediterráneo occidental), nos parece obvia.

Vaya ante todo mi reconocimiento a la Facultad de Teología, particularmente a su Director de Investigación, Prof. Dr. José R. Villar, que se ha dignado acoger esta reedición en la «Colección Historia de la Iglesia». Mi agradecimiento también al Prof. Dr. Juan Luis Lorda, que ha leído la última versión del original y me ha hecho oportunas observaciones; a la Prof. Dra. Carmen-José Alejos Grau, colega en tantas investigaciones, por su colaboración en la preparación de los índices; a la Prof. Dra. Elisabeth Reinhardt, que ha discutido conmigo muchos pasajes de estos trabajos y me ha enriquecido con sus sugerencias; y al Prof. Dr. Alessandro Ghisalberti, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de Milán y director de «Rivista di filosofia neo-scolastica», que ha aceptado escribir el prólogo.

Pamplona, 1 de agosto de 2003
Josep-Ignasi SARANYANA

NOTA

Comencé mi tesis doctoral en Sagrada Teología, bajo la dirección del Prof. Dr. Pedro Rodríguez, en julio de 1969, y pude defenderla en octubre de 1972. El tema elegido inicialmente era *La eclesiología de San Buenaventura*, que acabó convirtiéndose en *Tiempo y eternidad. Estudio sobre la teología de la historia de San Buenaventura*, un grueso volumen pulcramente mecanografiado por Adolfo Castaño y Lourdes Ardanaz.

La tesis doctoral me familiarizó con la filosofía y la teología del siglo XIII, principalmente con sus dos grandes maestros: Santo Tomás y San Buenaventura, aunque también con otros pensadores medievales, como Averroes, Ramon Martí y Joaquín de Fiore, y, por supuesto, con los cuatro concilios ecuménicos del momento (el IV Lateranense, los dos de Lyon y el Viennense). La bibliografía secundaria consultada fue, lógicamente, la de los medievalistas más acreditados de aquella hora. Fruto de esas investigaciones fueron mis dos primeras publicaciones, ambas en «Scripta theologica», en 1972[1] y 1973[2], respectivamente. Después vino el interés por Llull, el bajo Medievo y el Renacimiento. Aquí reedito, en total, ocho trabajos, aparecidos entre 1973 y el año 2000.

El capítulo I se publicó en José María SOTO RÁBANOS (ed.), *Pensamiento medieval. Homenaje a Horacio Santiago Otero*, CSIC, Madrid 1998, II, pp. 1513-1527.

El capítulo II se editó en la revista «Scripta theologica», 5 (1973) 127-174. Pamplona.

1. *Sobre la instantaneidad de la Transubstanciación. En torno a la controversia entre Santo Tomás y San Buenaventura*, en «Scripta theologica», 4 (1972) 575-596.

2. *La creación «ab aeterno». Controversia de Santo Tomás y Ramon Martí con San Buenaventura*, en «Scripta theologica», 5 (1973) 127-174.

El capítulo III apareció en VV.AA., *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI),* Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 173-185.

El capítulo IV vio la luz, en lengua francesa, en Jacqueline HAMESSE et Carlos STEEL (éds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 323-336.

El capítulo V fue publicado, en colaboración con Francisco CARDONA-VIDAL, en la revista «Nuevo Mundo», nueva época, 1 (2000) 341-370. Buenos Aires.

El capítulo VI se imprimió en VV.AA., *La potestad de Orden en los escritores eclesiásticos españoles del siglo XV*, Ediciones Aldecoa («Teología del Sacerdocio», 10), Burgos 1978, pp. 33-48.

El capítulo VII fue impreso en Josep-Ignasi SARANYANA y Ana de ZABALLA BEASCOECHEA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunate, Pamplona 1992, pp. 39-73 (segunda edición corregida y aumentada, Eunate, Pamplona 1995, pp. 41-75).

El capítulo VIII se toma de: Jacqueline HAMESSE (éd.), *Roma magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au P.L.E. Boyle*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales («Textes et études du Moyen Âge»), Louvain-la-Neuve 1998, pp. 811-829.

Las pocas notas bibliográficas o explicativas añadidas a los originales, al preparar esta recopilación para imprenta, se indican —en su lugar— con uno o varios asteriscos.

Capítulo I
A PROPÓSITO DE LA DISPUTA DE BARCELONA DE 1263*
La razón especulativa *versus* la fe teologal

1. Las controversias peninsulares medievales entre judíos y cristianos

En la segunda mitad del siglo XI, y hasta comienzos del siglo XV, floreció en la Península Ibérica un género teológico autóctono, de características todavía poco estudiadas, a pesar de los meritísimos esfuerzos de Francisco Cantera, José María Millás Vallicrosa, Manuel Alonso, Luciano Serrano, Miguel de la Pinta Llorente, Antonio Viñayo González, Federico Pérez Castro, Antonio Pacios López y Nicolás López Martínez[1]. No gozaba entonces Hispania de ese clima de tranquilidad religiosa y política tan necesario para el ocio intelectual, del que suelen brotar las más interesantes producciones teológicas y filosóficas. En la Península

* Aparecido en: José María Soto Rábanos (ed.), *Pensamiento medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC, Madrid 1998, II, pp. 1513-1527. Reeditado en el volumen colectivo que la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra publicó con motivo de los cien primeros volúmenes de su «Colección Teológica»: César Izquierdo, Rodrigo Muñoz (eds.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 763-777. Ha sido mejorada la redacción de algunos párrafos.

1. Cfr. por ejemplo: Manuel Alonso, *D. Alonso de Cartagena: Defensorium unitatis christianae*, CSIC (Instituto Arias Montano), Madrid-Barcelona 1943; Luciano Serrano, *Los conversos D. Pablo Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, CSIC (Instituto Arias Montano), Madrid-Barcelona 1942; Miguel de la Pinta, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez Cantalapiedra*, CSIC (Instituto Arias Montano), Madrid-Barcelona 1946; Federico Pérez Castro, *El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora*, CSIC (Instituto Arias Montano), Madrid-Barcelona 1950; Nicolás López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Eds. Aldecoa (Publicaciones del Seminario de Burgos), Burgos 1954.

convivían las tres religiones monoteístas en un clima de equilibrio inestable: la relativa tolerancia era rota periódicamente por las guerras de reconquista o por las controversias judeo-cristianas. Sin embargo, aunque las circunstancias no fuesen del todo favorables, el ingenio característico de los pueblos peninsulares dio origen a una teología específica, con resultados que conviene poner de relieve. Tal teología se conoce con el nombre de *teología de controversia*, y tuvo dos vertientes fundamentales: la controversia con el judaísmo y la controversia con el Islam. La primera abarcó desde mediados del siglo XI a finales del siglo XV, y la segunda, que comenzó más tardíamente, se extendió a todo el siglo XVI[2].

Por lo que hace a la teología de controversia con los judíos, debemos señalar tres grandes géneros: la disputa oral, la apologética escrita y la teología de convivencia (consecuencia de los «alborotos»).

a) *Las disputas orales*: A mediados del siglo XIII concluyó la época del entendimiento, a veces ficticio, entre las sociedades cristiana y hebrea, iniciándose entonces choques cada vez más ásperos[3]. Primeramente, las controversias no fueron violentas, como lo serían los «alborotos» de finales del siglo XIV y del siglo XV, sino sólo discusiones orales y públicas[4]. Por orden cronológico, la primera tuvo lugar en París (1240)[5], a la que siguió la de Barcelona (1263)[6], que estudiaremos con detenimiento, la de Mallorca

2. En este campo, del que no trataremos, destacaron Pedro Pascual (†1297), Ramon Llull (†1316), Juan de Segovia (†1458), Pedro de Cavallería, Juan de Torquemada (†1468), Juan Andrés, Juan Martín de Figuerola, Cristóbal de San Antonio, Bernardo Pérez Chinchón, etc.

3. Cfr. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Judíos españoles en la Edad Media*, Rialp, Madrid 1980, pp. 120 ss.

4. Cfr. Hyam MACCOBY (ed.), *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Associated University Press, Toronto-London 1982.

5. Cfr. José Mª MILLÁS VALLICROSA, *Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263*, en «Anales de la Universidad de Barcelona. Memorias y Comunicaciones» 1 (1940) 25-26. Fuentes y bibliografía de la controversia parisina, en: Alfonso TOSTADO MARTÍN, *La Disputa de Barcelona. Controversia judeocristiana*, Facultad de Filología Bíblica Trilingüe, Universidad Pontificia, Salamanca 1986, extracto de tesis doctoral, p. 14 (nota 3).

6. Cfr. José Mª MILLÁS VALLICROSA, *Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263*, cit. en nota 5, pp. 25-43. Dos estudios recientes sobre el tema: Carlos DEL VALLE, *La Disputa de Barcelona de 1263*, en Carlos DEL VALLE (ed.), *La controversia judeocristiana en España. (Desde los orígenes hasta el siglo*

(1280)[7], la de Valladolid (1316)[8], la de Pamplona (1375)[9], la de Avila (1375)[10] y la de Tortosa (1413-14)[11], que coincide ya con las primeras persecuciones sangrientas. (Quizá hubo alguna más, de la que no tengo noticia).

La de París sirvió de modelo a las controversias peninsulares[12]. Se celebró con toda solemnidad el 24 de junio de1240, en la corte de Luis IX, rey de Francia, presidida por la reina madre, Doña Blanca de Castilla. Sus protagonistas principales fueron el dominico fray Nicolás Donin, judío converso, y el Rabbí Yehi'el de París. Los temas giraron en torno al Talmud y sus calumnias contra la religión católica. El resultado fue la quema del Talmud y de otros libros judíos, en 1242. Hay versión latina y hebrea de la discusión[13].

XVIII). Homenaje a Domingo Muñoz León, CSIC (Instituto de Filología), Madrid 1998, pp. 277-291; y Alisa MEYUHAS GINIO, *Nahmánides (Mose ben Nahman; Bonastrug de Porta) y la polémica cristiana «adversus iudaeos»*, en José María SOTO RÁBANOS (ed.), *Pensamiento medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC, Madrid 1998, II, pp. 1529-1542.

7. Cfr. Francisco VARO, *Los cantos del Siervo en la exégesis hispano-hebrea*, Publicaciones de Cajasur, Córdoba 1993, p. 34; y Carlos DEL VALLE, *La Disputa de Mallorca (a. 1286),* en Carlos DEL VALLE (ed.), *La controversia judeocristiana en España,* cit. en nota 6, Madrid 1998, pp. 293-300.

8. De la que no tengo más noticias que en ella intervino Alfonso de Valladolid, antes Abner de Burgos, notable apologista, del que se habla más adelante, en este mismo trabajo.

9. Cfr. Antonio PACIOS, *La disputa de Tortosa*, CSIC (Instituto Arias Montano), Madrid-Barcelona 1957, vol. I, p. 41 (nota 20). Habría sido protagonizada por el mismo Benedicto XIII, siendo todavía cardenal, y por un tal Sem Tob ben Yishag Shaprut. Vid. también Francisco VARO, *Los cantos del Siervo en la exégesis hispano-hebrea*, cit. en nota 7, p. 191.

10. Cfr. Francisco VARO, *Los cantos del Siervo en la exégesis hispano-hebrea*, cit. en nota 7, p. 166.

11. Cfr. Antonio PACIOS, *La disputa de Tortosa*, CSIC (Instituto Arias Montano), Madrid-Barcelona 1957, vol. I (estudio histórico-crítico-doctrinal) y vol. II (actas). Esta disputa, que se inició el 7 de febrero de 1413, tuvo sesenta y dos sesiones y más de un año de duración. Se abrió con la discusión sobre si el Mesías había ya venido o no, y siguió con el tema de los seis mil años. Terminó el 19 de abril de 1414. Posteriormente hubo otras siete sesiones, la última de las cuales se celebró el 13 de noviembre de 1414. Por parte cristiana polemizó el converso Jerónimo de Santa Fe. Por parte judía, Rabbí Ferrer, el Maestro Salomón, Rabbí Astruch ha-Laví de Alcañiz, Rabbí Josef Albó de Daroca, etc.

12. Cfr. Carlos DEL VALLE (ed.), *Polémica judeo-cristiana. Estudios*, Aben Ezra Ediciones, Madrid 1992.

13. La relación de las fuentes latina y hebrea de la Disputa de París puede verse en: NAHMANIDE (Rabbi Moïse ben Nahman), *La Dispute de Barcelone suivi du Com-*

b) *La apologética escrita*: Se remonta a comienzos del siglo XII[14], pero no alcanzó su esplendor hasta mediados del XIII, con el florecimiento de las primeras universidades. Entre los primeros controversistas apologetas destacaron Samuel el Marroquí, convertido en el 1085, que supuestamente redactó un *De adventu Messiae*[15]; Pedro Alfonso, antes Rabbí Moysés, convertido en el 1106, autor de un *Dialogus*; Pau Crestià, que intervino en la Disputa de Barcelona; Alfonso de Valladolid, antes Abner de Burgos (1270-1348), autor de *Moré Sedeq*, que polemizó públicamente en Valladolid en 1316; Bernardo Oliver (†1348), autor de *Contra caecitatem iudaeorum*; Jerónimo de Santa Fe, antes Yehoshua ha-Lurqui, que intervino en la Disputa de Tortosa, autor de un libro latino contra los judíos y otro en hebreo; Pablo de Burgos, que escribió, hacia 1433, un *Scrutinium Scripturarum*; Alfonso de Espina, autor de *Fortalicium fidei*, hacia 1464, opúsculo de enorme influencia; Hernando de Talavera (1428-1507), autor de *Católica impugnación*; Pablo Heredia, que escribió, hacia 1490, un *De mysteriis fidei*, y era converso; Juan López de Salamanca, quien, a finales del siglo XV, redactó un *De haeresi et haereticorum reconciliatione eorumque pertinacium damnatione*; Alfonso de Cámara, autor *De doctrina christianae*, en 1496, etc.

Sin embargo, los tres casos de apologética escrita más conocidos no proceden de conversos que polemizaron con sus antiguos correligionarios o de pastores implicados en la polémica con los judíos; son tratados más o menos académicos para la preparación de misioneros. Ante todo está la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino, cuya fecha de redacción está todavía discutida[16]. Esta

mentaire sur Essaïe 52-53, trad. et ed. de Éric Smilévitch et Luc Ferrier, Eds. Verdier (Collection «Les Dix Paroles»), Lagrasse [4]1984, p. 10 (nota 2).

14. Más reciente, aunque referido al período altomedieval, y con bibliografía: Jesús R. DÍEZ ANTOÑANZAS, *Las polémicas antijudías en la época de transición (siglos VIII-XI). Evancio de Toledo. Álvaro de Córdoba. Samuel el Marroquí*, en «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» 18 (Pamplona 1990) 136-217.

15. Sobre Samuel el Marroquí (contenido teológico de su *De adventu Messiae*, escrito a él atribuido, datación y discusión de su autoría), cfr. Josep Ignasi SARANYANA-Jesús R. DÍEZ ANTOÑANZAS, *Un caso inédito de diálogo interconfesional en el siglo XI en la Península Ibérica: la «Disputatio Abutalib» de Samuel el Marroquí*, en Horacio SANTIAGO-OTERO (dir.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Brepols, Turnhout 1994, pp. 173-189.

16. Cfr. James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, trad. cast., EUNSA, Pamplona 1994, pp. 163-168, 178-179 y 413-414.

Summa parece dirigida, según algunos, a disputar con los averroístas parisinos; según otros, sin embargo, pretendería preparar misioneros para la evangelización de los territorios norteafricanos. También hay que destacar el *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*, cuyos destinatarios tampoco están claros, a pesar de su título, y cuya fecha está sometida a gran controversia, aunque se sitúa entre 1269 y 1278[17]. Finalmente, citemos las obras apologéticas de Ramon Llull, que redactó, entre otros, el *Liber praedicationis contra iudaeos*[18].

c) *Los «alborotos» y la teología de convivencia.* La persecución violenta contra los judíos comenzó en Sevilla en 1391, continuando a lo largo del siglo XV[19], hasta el decreto de expulsión de 1492[20].

17. Sobre el dominico Ramon Martí, autor del *Pugio*, sigue siendo útil: André BERTHIER, *Un Maître orientaliste du XIIè siècle: Raymond Martin O.P.*, en «Archivum Fratrum Praedicatorum» 6 (1936) 299-304. Sobre la datación, desde la polémica iniciada por don Miguel Asín Palacios en 1904, en su célebre artículo *El averroísmo teológico de Tomás de Aquino*, en el que se afirma que Tomás de Aquino se inspiró en Martí, cfr. José Mª CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y de la Revelación*, CSIC, Madrid 1969, pp. 44 ss.; Josep Ignasi SARANYANA, *La creación «ab aeterno». Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura*, en «Scripta Theologica» 5 (1973) 127-174 [reproducido en el capítulo 2 de esta monografía]; Alvaro HUERGA, *Hipótesis sobre la génesis de la «Summa contra gentiles» y el «Pugio fidei»*, en «Angelicum» 51 (1973) 533-557; y Laureano ROBLES, *En torno a una vieja polémica: el «Pugio fidei» y Tomás de Aquino*, en «Revista Española de Teología» 35 (1975) 21-41. Sobre la vida de Ramon Martí, véase el reciente trabajo de Úrsula RAGACS, *Raimundo Martí, O.P., Biografía*, en Carlos DEL VALLE (ed.), *La controversia judeocristiana en España*, cit. en nota 5, pp. 301-308.

18. Cfr. Joaquín y Tomás CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid 1939, vol. I, parte III y vol. II, parte IV. Sobre los propósitos cultural-misionales de Ramon Llull, cfr. Eusebio COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento (Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Pico della Mirandola)*, Herder, Barcelona 1975, pp. 19-77.

19. Cfr. la historia del antisemitismo de los españoles en: Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Eds. Istmo, Madrid ²1978. Conserva todo su valor, a pesar de su antigüedad (primera edición en 1880-82): Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid 1956, I, pp. 711-725. Véase también: Nicolás LÓPEZ MARTÍNEZ, *Los judaizantes castellanos*, cit. en nota 1, pp. 51-69; e ID., *Teología española de la convivencia a mediados del siglo XV*, en «Burgense» 8 (1967) 149-162.

20. Cfr. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Iglesia y judíos: matizaciones en la responsabilidad de una expulsión*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 1 (1992) 27-38.

Después de las matanzas de 1391, que desde Sevilla prendieron en otras ciudades (Córdoba, toda la cuenca del Guadalquivir y también en Valencia, Barcelona y Zaragoza), las conversiones en masa de los judíos alcanzaron cifras sorprendentes: se calcula que en los años 1412-1413 (coincidiendo con las Disputa de Tortosa) se bautizaron en torno a doscientos mil judíos, cifra quizá exagerada. También la predicación pacífica de San Vicente Ferrer provocó muchos bautismos. Se puede suponer que una parte de los nuevos cristianos entraron precipitadamente al seno de la Iglesia, por miedo, por medrar ascensos sociales o por otros motivos; pero no se puede negar que habría muchos casos de sinceros conversos, que renovaron su vida hasta el punto de ser los más acérrimos enemigos del judaísmo, con el celo característico de los neófitos. En todo caso, se produjo el complejo fenómeno de los «judaizantes» con el consiguiente rechazo social. En efecto, los conversos que «judaizaban» irritaban al pueblo cristiano, más todavía que los judíos que, sin disimulo, no habían querido bautizarse. Lo cierto es que, por un motivo o por otro, se desencadenaron frecuentes persecuciones a partir de 1391 contra los conversos, judaizantes o no, que de rebote afectaron a todo el pueblo judío establecido en Hispania.

El más importante «alboroto» tuvo lugar en Toledo en 1449 y destapó la cuestión de los cargos públicos, es decir, si los conversos podían ejercer cargos públicos con jurisdicción sobre los cristianos «viejos». Hubo después nuevos sangrientos sucesos en Toledo y Ciudad Real (1467), Sepúlveda (1468), otra vez en Toledo (1473 y 1474), Córdoba (1473) y Segovia (1474).

Fue Pero Sarmiento, asistente de la ciudad de Toledo y del consejo real, quien provocó directamente la cuestión de los cargos públicos, al redactar su famoso *Estatuto* o *Sentencia*, de 5 de junio de 1449, contra los conversos. El citado *Estatuto* dio lugar a dos bulas de Nicolás V, la primera de ellas, titulada *Humani generis inimicus* (24.09.1449), contra la *Sentencia* redactada por Sarmiento, y la segunda (28.10.1450), revocando la primera bula. Se trataba, en definitiva, de algo más que una discusión entre teólogos cristianos sobre la posibilidad y la oportunidad de la convivencia pacífica entre cristianos, judíos y musulmanes, y sobre la mayor o menor eficacia, a largo plazo, de una profunda evangelización de los conversos; se debatía también sobre la idoneidad de los conversos

para funciones públicas o su exclusión de la vida ciudadana[21]. Así mismo Lope de Barrientos (1382-1469), sucesivamente obispo de Segovia, Ávila y Cuenca, y gran canciller de Castilla, patrocinó la tesis de la exclusión y, si bien fracasó la *Instrucción,* que él presentó en la corte, tuvo cierto éxito en la *Respuesta a Bacalario* sobre la interpretación del IV Concilio de Toledo en materia de judíos y judaizantes, desarrollando la afirmación de que «los judíos y los que son de ellos, públicos oficios no hagan»[22].

2. Cronología, desarrollo y protagonistas de la Disputa de Barcelona de 1263

Visto el marco bajomedieval de las controversias entre cristianos y judíos (debates teológicos sobre el advenimiento del Mesías; «alborotos» provocados por la inquina popular contra los «judaizantes» y elucubraciones teológico-canónicas acerca de la convivencia pacífica entre las dos confesiones; y discusión político-religiosa sobre la idoneidad de los conversos para ocupar cargos públicos), pasemos ya al tema central de nuestra investigación: la Disputa de Barcelona.

21. Destacaron en la controversia sobre la convivencia: Alfonso de Cartagena, que redactó un *Defensorium unitatis christianae* (1449); Juan de Torquemada, autor del *Tractatus contra medianitas et ismaëlitas* (1450). De los dos tratados aludidos, el más importante es, sin duda alguna, el del converso Alonso de Cartagena, que fue obispo de Burgos entre 1435 y 1456.

22. En el IV Concilio de Toledo (633), presidido por san Isidoro de Sevilla, fue ratificado el viejo principio cristiano de que nadie debía ser forzado a convertirse: «No sean los tales judíos forzados a salvarse, sino sólo por su voluntad, para que se observe íntegramente lo dispuesto por la justicia: porque así como el hombre pereció por su propia voluntad sometiéndose a la serpiente, así, llamado por la gracia de Dios, se salve cada hombre por la propia conversión de la mente. Por tanto, no por la fuerza, sino libremente, de modo que sean convencidos para que se conviertan, no obligados» (canon 57). Con todo, el IV de Toledo aumentó la severidad con relación a las disposiciones del III Concilio de Toledo (589), prohibiéndoles en absoluto el ejercicio de todo cargo público: «Por mandato del señor excelentísimo Rey Sisenando, este Santo Concilio establece que los judíos, o quienes hayan sido judíos, no pueden apetecer cualquier cargo público» (canon 45). Citamos por la edición de José Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* CSIC, Barcelona-Madrid 1963. No obstante, el mismo Lope de Barrientos escribió una obra a favor de la convivencia, titulada *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* (hacia 1450). La exclusión de cargos públicos no justificaba la hostilidad en la vida cotidiana.

La Disputa de Barcelona comenzó el 20 de julio de 1263, y tuvo cuatro sesiones, presididas por el rey Jaime I (lunes, 20; domingo, 26, o lunes, 27; jueves, 30; viernes, 31). Hubo, quizá, un acto en la sinagoga de Barcelona, el sábado 8 de agosto, aunque la historiografía discute que realmente haya tenido lugar este último encuentro, como veremos más adelante. El día 9 de agosto, después de despedirse del rey Jaime I y recibir de éste un importante obsequio (una suma de trescientos ducados), Nahmán regresó a Girona[23].

Las partes contendientes fueron: el célebre rabino de Girona, Mosé ben Nahmán, también conocido con el nombre romance de Bonastruc de Porta, que representaba el más alto prestigio del judaísmo peninsular[24]; y el converso fray Pau Crestiá, de la Orden

23. Esta es la cronología que se ha hecho clásica después de los estudios de Cecil Roth («chronological scheme of the Disputation of Barcelona»), que se completa con la sentencia contra Nahmánides en abril de 1265, el recurso de éste a la corte, el 12 de abril de 1265, la revocación de la sentencia contra Nahmánides, la apelación de los dominicos a Roma, la decisión, en 1266, del papa Clemente IV ordenando al rey Jaime I que procediese contra Nahmánides, y el exilio de Nahmanides, en verano de 1267, a Palestina. Cfr. Cecil ROTH, *The Disputation of Barcelona (1263)*, en «The Harvard Theological Review» 43 (1950/2) 117-144; e ID., *The Barcelona «Disputation» of 1263: Christian missionizing and Jewish response,* en «Speculum» 52 (1977) 824-842.

24. También conocido por los nombres de Nahmánides y de Rabbí Moseh Yerondi. Su acróstico es RaMBaN o simplemente Rambán. Nació en Girona en el 1194 y vivió en esta ciudad la mayor parte de su vida. Fue un hombre devoto, con un inquebrantable respeto a la autoridad doctrinal de los rabinos primitivos y empeñado en mantenerse fiel a la tradición. Se sentía más atraído por la Qabbalah que por el excesivo criticismo de los sabios de su generación. Intervino como mediador en las controversias que en 1232 se desataron en torno a las obras de Maimónides. En 1264 fue elegido jefe espiritual de la comunidad gerundense. En 1267 tuvo que exiliarse de Cataluña, a petición de Jaime I, por causa del relato que él había preparado de la Disputa de Barcelona. Se dirigió a Palestina y se estableció en Jerusalén, que había sido arrasada pocos años antes por los mamelucos. Finalmente se trasladó a Acre, donde murió en 1269 ó 1270. Sobre sus nombres, cfr. José Mª MILLÁS VALLICROSA, *Un error a la biografía de Mosé ben Nahman de Girona*, en «Estudis Universitaris Catalans» 10 (1917-1918) 194-198. Sobre su vida, su obra y la bibliografía fundamental, cfr. Miguel Angel TABET BALADY, *Los comentarios de Abraham ibn 'Ezra, Moseh ben Nahmán y Yishaq Abrabanel a las bendiciones de Jacob (Gn 49, 1-23)*, Facultad de Filología Trilingüe, Universidad Pontificia, Salamanca 1991, thesis ad doctoratum totaliter edita, pp. 35-38 y 218-220; y Francisco VARO, *Los cantos del Siervo en la exégesis hispano-hebrea*, cit. en nota 7, pp. 117-135. Véase también: Eduard FELIU I MABRES (ed.), *Mossé ben Nahman. El Llibre de la Redempció i altres*

de Predicadores, quien posteriormente emprendería una campaña por distintas aljamas (quizá por Girona y al otro lado de los Pirineos), discutiendo privadamente en 1269 con Rabbí Menahem sobre el valor de la literatura rabínica.

Como en el caso de la Disputa parisina, la de Barcelona también fue convocada a petición de la parte cristiana, o sea, de los frailes de predicadores. San Raymundo de Penyafort no sólo figuró en la presidencia, sino que tomó parte activa en las discusiones.

A requerimiento real, la parte judía aceptó intervenir en el debate —no tenía otra posibilidad— con tres condiciones: libertad de expresión garantizada por el rey y por fray Raymundo de Penyafort; la participación judía tan amplia en el tiempo como la participación cristiana; los temas de discusión debían ser básicos y fundamentales para la religión. La parte cristiana, que prometió aceptar las tres condiciones, puso, a su vez, otra: que no se debatiría la fe cristiana, que quedaba fuera de todo altercado. Se polemizó en el Palacio Real de Barcelona (primera, tercera y cuarta sesión), en un convento de Barcelona, quizá el de Santo Domingo (segundo sesión), y quizá también en la sinagoga de Barcelona (último encuentro). Hay dudas sobre la lengua empleada: algunos autores estiman que fue el catalán; otros señalan que el latín. El asunto no es de gran importancia. En cambio, mayores dudas y discrepancias y, además, en cuestiones fundamentales, se observan con relación a las fuentes, como después veremos.

La Disputa de Barcelona tuvo, además, una serie de características novedosas. Se experimentó, sin riesgo alguno —puesto que la fe católica quedaba al margen de la discusión—, una modalidad apologética nueva. En efecto, antes se había polemizado con el judaísmo sobre la base de las Escrituras Sagradas. Ahora, en cambio, se pretendía probar la veracidad de la fe cristiana a partir de la literatura rabínica. La estrategia judía se basó especialmente en probar que los textos aducidos por los cristianos eran unas *haggadot* [reglas de comportamiento o conducta, establecidas por los

escrits, Universitat de Barcelona (Biblioteca Judaico-Catalana, 1), Barcelona 1993, con bibliografía, y VV.AA., *Mossé ben Nahman i el seu temps. Simposi commemoratiu del vuité centenari del seu naixement 1194-1994*, Ajuntament de Girona, Girona 1994.

rabinos], cuyo valor e importancia para la fe de los judíos era muy limitada, tan limitada que su rechazo nada importaba a lo fundamental de su fe mosaica[25].

3. Fuentes documentales: versiones de la Disputa de Barcelona

Disponemos de dos fuentes documentales para el estudio de la controversia de Barcelona: un *protoclo latino* redactado por parte cristiana y sancionado oficialmente por el rey Jaime I (una copia se guarda en el Archivo de la Corona de Aragón y otra copia procede de la curia episcopal de Girona, que difiere de la copia del Archivo real sólo en pequeños detalles[26]); y un extenso *protocolo hebreo* procedente de la versión que redactó Nahmánides a instancias del obispo de Girona, del cual existen también distintos códices. Tostado Martín ha estudiado atentamente las discrepancias, tanto de los textos latinos entre sí, no sólo por tratarse de textos diferentes en algunos casos, sino también por las diferentes lecturas de los paleógrafos; como también las importantes variantes del protocolo hebreo con relación al latino, según las diferentes ediciones[27].

Sobre la autenticidad de los textos, la prioridad de la versión latina sobre la hebrea o al revés, hay una importante discusión, iniciada por Heinrich Denifle en 1887, a quien replicó Isidore Loeb también en 1887[28]. Para Denifle, Nahmánides habría tergi-

25. Cfr. Alfonso Tostado Martín, *La Disputa de Barcelona*, cit. en nota 5, p. 21. Además de la bibliografía ofrecida por Tostado Martín, consúltese la amplia relación bibliográfica sobre la Disputa de Barcelona publicada por: Robert Singerman, *The Jews in Spain and Portugal: A Bibliography*, Garland Publishing, New York and London 1975, pp. (120)-(123). Sobre el método de la «disputa oral», véase: Robert Chazan, *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1989.

26. Millás Vallicrosa, que ha cotejado atentamente ambos relatos latinos, considera que son idénticos, pues concuerdan en todo, salvo unas líneas que olvidó el escribano real (por homoioteleuton) y una o dos variantes de alguna palabra sin importancia. Cfr. José Mª Millás Vallicrosa, *Sobre las fuentes documentales...*, cit. en nota 5, p. 33.

27. Cfr. Alfonso Tostado Martín, *La Disputa de Barcelona*, cit. en nota 5, pp. 51-100.

28. Heinrich Denifle, *Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263*, en «Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesell-

versado los hechos y, por consiguiente, habría que atenerse exclusivamente al texto latino. Loeb reaccionó con vigor afirmando que el texto hebreo sería el más verosímil, mientras que el latino deformaría los acontecimientos[29].

El tema de la cronología de los dos protocolos ha provocado muchos debates, quizá demasiados, pero pocas conclusiones serenas; todos estarían dando palos de ciego. En cambio, «nadie —según Riera i Sans— se ha tomado la molestia de someter previamente las dos relaciones a un análisis filológico, que, por otra parte, no sería demasiado difícil, con tal de se abandonaran los prejuicios en boga y se tomaran los textos serenamente»[30].

La exactitud de los datos ofrecidos por la relación latina no ha de valorarse por el hecho de que el original lleve el sello real, sino por la veracidad y la intención de quien haya sido su autor. ¿Quién la redactó? La mayoría de los estudiosos piensan en un notario profesional o un escribano real, lo cual no es admisible, pues no lleva el nombre de su autor, que siempre figura en los documentos oficiales. La relación latina es, en efecto, anónima. En opinión de Riera i Sans, su autor puede haber sido el propio Pau Crestià, es decir, uno de los contendientes. Por ello, y supuesta la intención de fray Pablo de demostrar que la parte hebrea no pudo responder a sus argumentos, la tesis que se desprende de la relación latina es que la victoria dialéctica correspondió a los cristianos. Según Riera, el propio Pau Crestià habría solicitado, para signar la victoria, que se le pusiera el sello real. En todo caso, si la versión latina es la más fidedigna, la sesión en la sinagoga, en presencia de Jaime I, con la gratificación posterior a Nahmánides y las solemnes palabras del rey alabando al rabino judío, serían pura invención, puesto que sólo figuran en el extenso protocolo hebreo.

La versión hebrea extensa, cuyo manuscrito más antiguo es de finales del siglo XV o principios del siglo XVI, parece más bien

schaft» 8 (1887) 225-244; e Isidore LOEB, *La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nahman*, en «Revue d'Études Juives-Historia Judaica» 15 (1887) 1-18.

29. Cfr. el resumen de la polémica en: Jaume RIERA i SANS, *Les fons històriques de la Disputa de Barcelona*, en *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, Columna, Barcelona 1985, pp. X-XV.

30. *Ibidem*, p. XII.

una fabulación renacentista producida doscientos años después de la Disputa, a partir de un resumen hebreo anterior. Esa supuesta fabulación está redactada en primera persona como si se tratase de un testimonio del propio Nahmánides, puesto por escrito muy poco después del debate. En todo caso, las diferencias entre los argumentos de la relación hebrea y las obras auténticas del propio Nahmánides que conocemos son demasiado notables, según Riera, para que ambos escritos se puedan atribuir, sin más, al mismo autor.

Se sabe, en efecto, que Nahmánides escribió un resumen de la polémica, en fecha incierta, a petición del obispo de Girona, y que tuvo que justificarse de tal texto el 12 de abril de 1265, acusado ante el rey Jaime I por san Raymundo de Penyafort, fray Arnaldo de Segarra y fray Pau Crestià. Este resumen se ha perdido[31]. De todas formas, se conserva otro resumen de la Disputa de Barcelona, obra de un tal Rabbí Menahem, que, además de recapitular el debate de 1263, recoge el acta de otra disputa que el mismo Menahem sostuvo con fray Pau Crestià, aunque no públicamente, en 1269. El resumen de Menahem data de comienzos del siglo XV[32]. El texto de Nahmánides, que sirvió de base a la versión larga hebrea de la Disputa de Barcelona, hoy perdido, debió de parecerse mucho a este resumen de Menahem; cabe incluso la posibilidad de que este resumen de Menahem haya sido precisamente el texto base de la versión hebrea.

En el epígrafe que sigue usaremos tres versiones de la Disputa de 1263: el *texto latino* (=Actas. Lat) conservado en el archivo episcopal de Girona, en la versión ofrecida por Jaime Villanueva, que consideramos la más fidedigna, y su traducción catalana[33]; el

31. Cfr. Alfonso TOSTADO MARTÍN, *La Disputa de Barcelona*, cit. en nota 5, pp. 64-65.

32. El original se halla en la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele de Roma, y fue publicada por: Efraim URBACH, *Études sur la littérature polémique au Moyen-Âge*, en «Revue des Études Juives» 100 (1935) 52 y 56-57.

33. Cfr. Jaime VILLANUEVA, *Viage literario a las iglesias de España*, Madrid 1850, XIII, pp. 332-335 (apéndice documental LVII). En las páginas 185-187 del citado volumen se da noticia de la Disputa. Villanueva se confundió creyendo descubrir dos rabinos judíos que disputaron: un rabino gerundense llamado Moisés, que habría disputado en 1263 en Barcelona delante de Jaime I con algunos maestros teólogos de los cuales no nos da el nombre; y otro rabino, llamado Bonastrug de Porta, que habría disputado con fray Pau Crestià, en fecha desconocida y que más tarde, en

resumen hebreo de Menahem (=Resumen. Heb) en versión catalana[34]; y la *versión hebrea extensa* (=Actas. Heb) en versión catalana[35].

Las tres actas reflejan el debate de 1263 entre judíos y cristianos. Por otra parte, las dos actas hebreas traslucen también la gran discusión de los judíos entre sí sobre la aceptación o rechazo de la posición intelectual de Maimónides (Córdoba, 1135-El Cairo, 1204). Precisamente la polémica sobre la doctrina maimonita nos permitirá fechar, aunque hipotéticamente, los dos textos hebreos, tomando partido en la confrontación entre Denifle y Loeb.

4. La cuestión maimonídea o maimonita

a) *El debate privado de Montpellier de 1269 y el protocolo hebreo breve de comienzos del siglo XV*

Como se sabe, la «cuestión maimonídea o maimonita» tuvo dos etapas[36]. La segunda fase de la polémica maimonita apuntó a

1265, habría sido acusado ante el rey Jaime I. Versión catalana de estas actas latinas, de Eduard Feliu en: *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, Columna, Barcelona 1985, pp. 65-69.

34. Traducción de Eduard Feliu en: *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, Columna, Barcelona 1985, pp. 89-96.

35. Traducción de Eduard Feliu en: *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, Columna, Barcelona 1985, pp. 3-61, que toma como base la transcripción realizada por H.D. Chavel, publicada en 1976 (6ª edición).

36. Hubo dos polémicas. La primera tuvo como detonante la *Carta de conversión* o *Comentario sobre la Santificación del Nombre*, redactado en la ciudad de Fez, en 1163, en el que establecía normas de comportamiento para los judíos sujetos a persecución religiosa. En ella, Maimónides consideraba lícito simular la conversión al Islam, aparentando externamente o de palabra la conversión, con tal de que se «judaizase» en secreto, es decir, en el ámbito familiar. La segunda polémica se desató en 1170, cuando el sabio cordobés terminó, en El Cairo, su *Mishné Torah*. Esta segunda polémica se centró en torno a la recepción del Talmud y a las ideas de Maimónides relativas a las relaciones entre filosofía y religión. La obra *Mishné Torah* (Segunda Torah) había sido precedida en dos años por otra titulada *Comentario de la Mishná*. La segunda polémica estalló en Provenza, al tomar partido Rabbí Abraham ben-David (Rabad) contra Maimónides. Rabad temía que la obra de Maimónides pudiese hacer sombra al Talmud en la apreciación por parte del pueblo judío. Las simplificaciones introducidas por Maimonides en el cumplimiento de la ley, que pretendían acercar el Talmud al pueblo, le parecían peligrosas. Por otra parte, Rabad temía que los consejos de Maimónides, animando al estudio de la esencia divina (los atributos de la divinidad), acabase con la fe pura e inocente del pueblo. Le parecía peligroso que el pueblo sencillo se plantease interrogantes y dudas, para los que no

la compatibilidad o incompatibilidad entre los argumentos de razón, es decir, puramente filosóficos, y los argumentos de autoridad, o sea, las conclusiones que han de creerse porque se han recibido por tradición. En algún sentido, esta discusión maimonita fue similar y más o menos contemporánea a la polémica provocada por Averroes en al-Andalus, que después repercutiría en el debate universitario parisino acerca del «aristotelismo heterodoxo» o «averroísmo latino». Pero no es probable que la discusión parisina sobre el averroísmo haya influido tan tempranamente en Barcelona, puesto que las diatribas parisinas no alcanzarían su momento culminante hasta finales de la década, quedando plasmadas en las censuras episcopales de diciembre de 1270 y, mucho más extensamente, en las censuras de marzo de 1277. Por consiguiente, parece inverosímil que se haya debatido en la Disputa de Barcelona sobre la racionalidad de la fe judaica y sobre si son objeto de esta fe las *haggadot* (comentarios o narraciones de los maestros antiguos que están contenidos en el Talmud) y los *midrashim* (que están fuera del Talmud), si tenemos en cuenta que no hay rastro de tal cuestión ni en el acta latina ni en el resumen hebreo de la Disputa, sino sólo en la versión extensa hebrea. Este intrincado asunto maimonita parece haberse mantenido encerrado en los cenáculos judíos, asomándose al exterior por primera vez en un debate de 1269, de carácter privado, quizá en Catalunya Norte, entre Menahem y Pau Cristià, resumido a comienzos del siglo XV[37]. Como

hay, según Rabad, respuestas totalmente satisfactorias. El método propuesto por Maimónides podían sembrar la incertidumbre. Cfr. sobre estas cuestiones, Meir ORIÁN, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, trad. del hebreo por Zeev Zvi Rosenfeld, Riopiedra Ediciones, [Barcelona 1984], *passim*. En el contexto de la segunda polémica se inscribe la intervención de Nahmánides, al escribir una carta tranquilizando a las aljamas de Aragón, Navarra y Castilla, así como a los rabinos del norte de Francia, evitando el cisma religioso. Cfr. Francisco VARO, *Los cantos del Siervo...*, cit. en nota 7, pp. 117-118. Sobre la polémica suscitada por Maimónides en torno a las compatibilidad de la filosofía con la creencia, cfr. Mauro PERANI, *Mistica e filosofia; la mediazione di Nahmanide nella polemica sugli scritti de Maimonide*, en «Associazione italiana per lo studio del giudaismo» 5 (1987) 227-256; y Josep RIBERA FLORIT, *La polémica sobre la «Guía de Perplejos» en Catalunya y Provenza*, en Jesús PELÁEZ DEL ROSAL (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimónides*, Eds. El Almendro, Córdoba 1991, pp. 431-444.

37. «Aquest any, el 29 del sisè mil.lenari del nostre còmput [5029=1269], ha vingut un apòstata [Pau Cristià] de Montpeller que revela els secrets de la Torà i descreu les *hagadot* del Talmud, el qual disputà amb R. Mosé ben Nahman [Nahmànides] davant el rei d'Aragó a Barcelona» (Resumen. Heb, p. 89).

se advierte por las fechas, la confrontación privada fue contemporánea de la gran discusión parisina sobre el «aristotelismo heterodoxo». En definitiva: la cuestión maimonita estuvo ausente de la Disputa de 1263, insinuándose por primera vez en una discusión posterior en Montpellier, en 1269.

b) *La Disputa de Barcelona y el protocolo extenso hebreo de finales del siglo XV*

La segunda referencia a la cuestión maimonita o de las *haggadot* se encuentra pues, y muy extensamente, sólo en las Actas hebreas de la Disputa de Barcelona, que son todavía más tardías que el resumen hebreo (quizá de finales del siglo XV o principios del siglo XVI). Ello parece confirmar que tales actas se originaron teniendo en cuenta el ambiente neoaverroísta paduano, censurado por el V Concilio Lateranense (1512-1517).

Según se nos dice en el acta latina de la Disputa de Barcelona, Pau Crestià sólo pretendía mostrar la verdad de la fe cristiana argumentando con los libros que todos los judíos tenían como auténticos[38]. Sin embargo, asentadas las condiciones del debate, Nahmánides afirmó con mucha claridad, según el acta hebrea, la jerarquía de los «loci» y el grado de su aceptación por parte de los judíos: en primer lugar, la Biblia, que había de ser creída; después el Talmud, en donde se explican los 613 preceptos (248 positivos y 365 negativos) de la Torah, que también había que creer; finalmente el Misdrash, o sea, los comentarios bíblicos realizados por los sabios, en los que se podía creer o no[39]. Nahmánides, en concreto, se declaraba no creyente en los *midrashim.*

38. «[...] sed ipsius fidei veritas manifestaretur propter Judeorum errores, [...] per scripturas comunes et autenticas apud Judeos [...]» (Actas. Lat, pp. 332-333).

39. «Sapigueu que nosaltres tenim tres menes de llibres: primer de tot la Bíblia, en la qual tots som unànims a creure. Després, el Talmud, que és el comentari als preceptes, i no n'hi cap que no sigui explicat al Talmud [parece referirse a la parte legal o halakica]; nosaltres creiem en les explicacions que el Talmud fa als dits preceptes. Però tenim encara una tercera mena de llibre, que anomenem Midraix, és a dir "sermons" [género literario, más escaso en el Talmud y muy frecuente en obras exegéticas]» (Actas. Heb, p. 23). Estas aclaraciones pertenecen al segundo día de debate.

En definitiva: es probable que la cuestión acerca de la creencia o no en las *haggadot* inquietase a los judíos cuando tuvo lugar la Disputa de Barcelona; pero es muy improbable que en esas fechas tan tempranas, y tan lejos de París, las cristianos hayan sentido preocupación por el tema. Si fray Pau hubiese sabido que Nahmánides no aceptaba las *haggadot*, no habría argumentado con ellas. Por tanto, es verosímil lo que el protocolo hebreo hacer decir a Nahmanides , el segundo día del debate: «Entre nosotros hay sabios que han escrito que el mesías sólo nacerá cuando estemos muy próximos al fin [al comienzo de la redención], cuando él venga o nos rescate del exilio. Pero, yo no creo en lo que se dice en este libro cuando se afirma que el mesías nació el día en que se hundió el templo. Denominamos este libro Haggadáh, que significa razonamiento [narración], porque sólo son dichos o argumentos de los sabios, que pasan de unos a otros»[40]. Pero, es muy dudoso que haya pronunciando tales asertos en Barcelona, en 1263.

Además, el relator del protocolo extenso hebreo pone en boca de Nahmánides la tesis averroísta de la doble verdad. Con ella, el rabino pretende desconcertar a sus contrincantes. Dirigiéndose al rey, durante la segunda sesión, afirma: «Lo que vosotros cristianos creéis, y que es principio y fundamento de vuestra fe [que el Mesías ha venido ya], no es conforme a la razón ni se atiene a las leyes de la naturaleza, y nunca lo han dicho los profetas»[41]. Es muy improbable que Nahmánides se dirigiese en tono tan irrespetuoso al rey, dadas las costumbres de la época y su posición nada ventajosa en el debate. Pero, en todo caso, las palabras de Nahmánides huelen a anacronismo, atribuyendo a la Disputa una cuestión interna de los judíos, que sólo más tarde afectaría también los cristianos.

El tema reaparece en el protocolo hebreo al final del cuarto día, cuando el fabulador de la Disputa atribuye a Nahmánides la siguiente consideración: «Nunca había visto a nadie [me dijo el rey, abandonando la sala] que no teniendo razón hubiese hecho una defensa tan magnífica como la que yo había hecho»[42]. He aquí nuevamente la dicotomía entre tener razón, es decir, la vía racional, y creer.

40. Actas. Heb, pp. 23-24.
41. Actas. Heb, p. 30.
42. Actas. Heb, p. 57.

El sábado de la siguiente semana, 8 de agosto, tuvo lugar un debate en la sinagoga de Barcelona, en presencia del rey. En tal debate, según nos cuenta el protocolo hebreo, san Raymundo de Penyafort disertó sobre la Santísima Trinidad. Este mismo protocolo advierte que fray Pau Crestià y Nahmánides ya habían discutido sobre la Trinidad en Girona. El protocolo latino, en cambio, da noticia del debate trinitario en Girona, pero nada dice de la discusión barcelonesa sobre la misma cuestión[43]. Aparte la discrepancia entre ambos protocolos y el silencio del resumen hebreo, lo cual parece confirmar una vez más la mayor proximidad a los hechos del latino que el hebreo, prestemos atención a una exclamación que las actas hebreas ponen en boca de Nahmánides, después de oír el sermón de Penyafort.

En efecto: después del sermón, siempre según el protocolo hebreo, hubo un intenso debate sobre la fe trinitaria, a cuyo término pronunció Nahmánides las siguientes lapidarias palabras: «Es evidente que no hay nadie que crea lo que no entiende. Los ángeles, por tanto, no creen en la trinidad»[44].

Aquí no solamente se establece una perfecta separación entre creer y saber, de forma que se pueda creer lo que no se sabe, sino que se concluye, dando un paso más, que no se puede creer lo que no es racionalmente comprensible. No se trata, en mi opinión, de una conclusión contraria al aforismo —ciertamente no católico— «credo quia absurdum», sino de afirmar la imposibilidad de la fe si el enunciado no resultaba comprehensible. Parece, pues, que Nahmánides habría confundido, de ser cierto este pasaje, la creencia con la evidencia.

43. «Tandem fuit ei [Nahmánides] propositum quod eum frater Paulus venisset Gerundam causa conferendi cum ipso de hiis [si] que pertinente ad salutem, et inter alia exposuisset diligenter de fide Sanctae Trinitatis tam super unitate essentiae divinae quam super Trinitate personarum fidem quam tenent Christiani, consessit [Nahmanides] quod si credebant Christiani sicut ei fuerat expositum, credebant vere ita credendum» (Actas. Lat, p. 333). El resumen hebreo nada dice de la cuestión. El procolo hebreo, en cambio, coloca la discusión sobre la Trinidad en la quinta sesión, en la sinagoga, aludiendo a que ya se había discutido en Girona: «Després s'aixecà fra Ramon de Penyafort i predicà sobre el tema de la trinitat bo i dient que la trinitat era saviesa, voluntat i poder. I afegí allí a la sinagoga [de Barcelona]: També el mestre [Nahmànides] reconegué les paraules de fra Pau respecte a això a Girona» (Actas. Heb, pp. 58-59).

44. Actas. Heb, p. 60.

Una vez más, la posición de Nahmánides parece responder a un contexto doctrinal ajeno a la época en que realmente se produjo el debate. La cuestión de la evidencia, como un tema central de la especulación filosófica, comenzaría a entrar en el horizonte cultural occidental a primeros del siglo XIV, adquiriendo su forma medieval con la expresión ockhamiana de la cuestión. También por este detalle, en consecuencia, parece que el fabulador hebreo de la Disputa de Barcelona vivió en un ambiente renacentista, imbuido por la cuestión de la certeza, de la que era ajeno el mundo medieval, al menos el medieval cristiano, en la época de la Disputa de Barcelona.

Capítulo II
LA CREACIÓN «AB AETERNO»*
Controversia de Santo Tomás y Ramon Martí con San Buenaventura

Uno de los problemas que se discutieron a menudo en la Edad Media y parte de la época moderna fue si el mundo es o no eterno: la célebre cuestión *de aeternitate mundi*. Los autores cristianos medievales sostuvieron con claridad que es dogma que el mundo ha sido creado de la nada y, por consiguiente, concluyeron que el mundo no es eterno y, en todo caso, no tiene la eternidad que corresponde a Dios. La certeza de tal convicción les llevó a afirmar la creación en el tiempo como uno de los *artículos de fe*[1]. La prueba aducida solía partir del comentario al Pentateuco (Gen 1, 1), a la luz de la exégesis patrística, principalmente la primera homilía de San Gregorio Magno al libro de Ezequiel; sin minusvalorar la gravitación que debía tener en su especulación el todavía reciente Lateranense IV, de cuyo conocimiento estamos ciertos, por el comentario de Santo Tomás *Expositio primae Decretalis*[2].

* Trabajo publicado en «Scripta Theologica», 5 (1973) 127-174.

1. José Luis Illanes señala: «No es sorprendente que los primero autores cristianos coincidan [...] en poner el acento en el dogma de la creación, como piedra de toque fundamental: de distinción entre el cristianismo *y* el paganismo» (*Sobre el sentido del saber teológico. Del «intellectus fidei» agustiniano a la «theologia» tomista,* en «Divinitas», fase 3 [dic. 1972] 421). De esta forma, y en el ambiente cultural en que se desenvolvían, ponían dique a la cadencia atea o panteísta en que quedaba a veces envuelto el tema de la salvación.

2. En *Opuscula theologica*, ed. Raymundus A. Verardo, Marietti, Turín-Roma 1954, I, pp. 417-426. El Decreto *Firmiter* dice literalmente: «simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam» (DS 800). Afirmaciones anteriores, casi literales, de la definición del Lateranense IV pueden rastrearse, por ejemplo, en Hugo de San Víctor: «[...] in principio simul creata sit et rerum visibilium corporaliumque materia, et invisibilium in angelica natura essentia...» (*De sacramentas christianae fidei,* PL 176, 189D-190A).

Sin embargo, no todos los teólogos y filósofos cristianos trataron la cuestión de la misma manera. San Agustín no se limitó a afirmar que el mundo no es eterno; sostuvo que se puede probar que no lo es[3]. San Buenaventura y otros autores siguieron en ello a San Agustín. De este modo se refutaba el averroísmo, el cual interpretaba a Aristóteles en la línea de la eternidad. Por otro lado, Santo Tomás negaba que el mundo fuese eterno. Pero en sus escritos acerca del tema, el Angélico señalaba que si bien no puede demostrarse la eternidad del mundo, no puede probarse tampoco su no eternidad. Ni la autoridad de Aristóteles es suficiente al respecto, ni tampoco los argumentos producidos son convincentes. Contra los averroístas —señala Gilson— Tomás de Aquino mantuvo la posibilidad de un comienzo del universo en el tiempo, pero defendió también, incluso *contra murmurantes,* la posibilidad de su eternidad.

En las páginas que siguen pretendemos exponer, sobre la base de los textos, la polémica que surgió entre el Seráfico y el Aquinate, en la que Tomás no es —una de las pocas veces de su vida— constructivo, pues sólo pretende evitar que la razón haga un uso inadecuado del dato de fe, atribuyéndose e imponiendo conclusiones que, de hecho, no puede alcanzar[4].

Junto a los dos colosos del siglo XIII aparece una figura menos conocida, el dominico catalán Raimundo [Ramon] Martí, cuya obra, muy semejante a la *Summa contra gentiles* en estructura y contenido, le revela como uno de los grandes del pensamiento cristiano. Por eso tiene interés dedicarle alguna atención en los epígrafes siguientes y presentar como apéndice el capítulo XII de su *Pugio fidei,* el más valioso para el estudio de las mutuas influencias entre Tomás y él. Como se comprobará, la tesis de Martí se desenvuelve en el mismo plano que la paradójica posición del Aquinate[5].

3. Cfr. Jacques DE BLIC, *Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde,* en «Mélanges de Sciencies Religieuses», 2 (1945) 33 ss.

4. Puede consultarse un buen resumen de la polémica en Joseph SCHWANE, *Histoire des Dogmes,* t. IV: *Période du Moyen Age,* Beauchesne, Paris [2]1903, pp. 280-302.

5. Sobre el contenido del *Pugio fidei*, vid. el resumen ofrecido por Marcelino MENÉDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. III, cap. I (ed. Sánchez Reyes, CSIC, Madrid 1947).

1. Estado de la cuestión[6]

Al comienzo de la segunda parte de su *Breviloquio*[7], San Buenaventura ofrece una sustanciosa panorámica de las verdades que deben afirmarse sobre la creación:

> «Acerca de la cual se ha de admitir, en resumen, que toda la construcción del mundo fue sacada al ser en el tiempo y de la nada, por un primer Principio solo y sumo»[8].

Porque, en efecto —prosigue el Maestro franciscano—, para que haya orden perfecto y fin en las cosas es preciso que todas se reduzcan a un primer principio, que debe ser primero y perfectísimo, y que no puede producirlas de sí, sino de la nada.

> «Y como la producción de la nada supone el ser *[esse]* después del no ser *[non-esse]* por parte de lo producido, y esta inmensa [fuerza productora] sólo es propia de Dios, *es necesario que el mundo sea producido en el tiempo* por esa misma virtud infinita, obrando por sí misma e inmediatamente»[9].

6. Cfr. sobre San Buenaventura: S. Belmond, *L'idée de création d'après S. Bonaventure et Duns* Scot, en «Etudes franciscaines» 29 (1913) 561-569 y 30 (1913) 5-16, 113-123; Pio M. Mondreganes, *De mundi creatione ad mentem Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae,* en «Collectanea Franciscana» 1 (1931) 3-27; G. Tavard, *On misreading of St. Bonaventure's Doctrine on Creation*, en «Downside Review» [Stratton], 72 (1951) 276-288, quien considera que se ha entendido mal la idea bonaventuriana de la creación no-eterna. Para el pensamiento de Santo Tomás, cfr. Antonin Dalmace Sertillanges, *L'idée de création dans Saint Thomas,* en «Revue des sciencies philosophiques et théologiques», 1 (1907) 239-251; J. Thyrion, *La notion de création passive dans le thomisme,* en «Revue Thomiste», 34 (1929) 302-319; Antonin Dalmace Sertillanges, *La notion de création. A propos d'un article récent,* en «Revue Thomiste», 35 (1930) 48-57; F. Hendrickx, *Das Problem des «Aeternitas mundi» bei Thomas von Aquin*, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 34 (1967) 219-237 (completísimo); Alessandro Ghisalberti, *La controversia scolastica sulla creazione «ab aeterno»,* en «Rivista di filosofia neo-scolastica», 60 (1968) 211-230; Ermenegildo Bertola, *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo*, en «Rivista di filosofia neo-scolastica», 66 (1974) 313-355; y Albert Zimmermann, *«Mundus est aeternus». Zum Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin*, en MM 10 (1976) 317-330.

7. Esta obra, que constituye un compendio o suma de verdades teológicas, fue escrita entre 1253 y 1257.

8. «Circa quam [creationem mundi] haec tenenda sunt in summa: videlicet quod universitas machinae mundialis producta est in esse ex tempore et de nihilo ab uno principio primo, solo et summo» (*Brev.*, p. 2, c. 1 [Q. V, 219a]).

9. «Et quia productio ex nihilo ponit *esse* post *non-esse ex* parte producti, et immensitatem hoc sit solius Dei, necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate» (*Brev., p.* 2, c. 1 [Q. V, 219b]).

El tiempo en el que *(ex quo)* se produce el *exitus* del *non-esse* en el *esse* es también, en consecuencia, una criatura, un ser. De esta forma prueba San Buenaventura que es un error suponer el mundo eterno[10], porque no pudo ser antes de la creación. Y en tal sentido debe entenderse la acepción del tiempo que él llama *communissima*[11], según la expresión de Beda, «cum dicit, quod quattuor fuerunt primo creata, inter quae enumerat tempus»[12].

Desde el momento en que da a conocer su *Breviloquio* (poco antes de 1257) y hasta el instante de su muerte (acaecida en 1274), San Buenaventura librará una fuerte batalla contra averroístas[13] y «aristotélicos»[14] por defender —en base a la razón natural— que el

10. «Per hoc enim, quod dicitur ex tempore, excluditur error ponentium mundum aeternum» (*Brev.,* p. 2, c. 1 [Q. V, 219a]).

11. En tres pasajes principales trata San Buenaventura sobre el significado del término «tiempo»: en II *Sent.,* d. 1. p. 1, db. 4 (Q. II, 38a-b); en II *Sent.,* d. 2, p. 1, a. 2, q. 1 Rs (Q. II, 64b-65a); y en *In Eccles.* c. III, a. 1, q. 1, ad 2 (Q. VI, 28b-29a). En el primer texto distingue tres sentidos de la voz «tiempo», según se entienda *communissime, communiter y proprie.* En el segundo pasaje, cuatro: *communissime, communiter, proprie y magis proprie.* En la tercera referencia, tres: *communiter, proprie y magis proprie.* El contenido conceptual que aquí señalamos *(communissime)* pertenece a la segunda clasificación: «Communissime tempus dicit mensuram cuiuslibet durationis creatae».

12. Bigi ha demostrado que esta expresión no se encuentra en Beda, aunque debía ser común en el siglo XIII, tomada probablemente de la tradición agustiniana (cfr. Vincenzo Ch. BIGI, *La dottrina della temporalità e del tempo in San Bonaventura,* en «Antonianum» 39 [1964] 439, nota).

13. Aunque en Averroes haya textos que parecen sugerir la doctrina de la *creación* (p. ej., *Kashf 'An-Manâhiŷ,* cap. V, art. 1, p. 79; ed. Alonso, p. 283), para Averroes, crear no es más que lo que los escolásticos llaman *educción* (cfr. Manuel ALONSO, *Teología de Averroes. Estudios y documentos,* CSIC, Madrid-Granada 1947, p. 228, nota). Para Averroes, además, esa educción es eterna por lo siguiente: el movimiento es eterno, porque el primer motor está en acto (cfr. *Compendio de Metafísica,* IV, n. 3; ed. Quirós, pp. 200-202); si el movimiento es eterno, lo será el tiempo, porque los conceptos de *antes y después* se refieren a partes del tiempo (cfr. *Compendio de Metafísica,* IV, n. 4; ed. Quirós, pp. 202-203); el mundo es un ser que propiamente puede llamarse «producido eterno»: *eterno,* en cuanto supera a lo simplemente producido —los cuerpos cuya generación se percibe por los sentidos—, y *producido,* por semejanza con los seres de esa condición (cfr. *Fashl al-Maqâl,* pp. 11-12; ed. Quirós, pp. 174-176). Cfr. Majid FAKHRY, *The «antinomy» of eternity of the world in Averroes, Maimonides and Aquinas*, en «Le Muséon» 66 (1953) 139-155.

14. En sus «comentarios a las Sentencias», escritos entre 1250-1252, San Buenaventura se muestra sorprendido y dubitativo ante Aristóteles (cfr. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 [Q. II, 17]; *ibid.* d. 1, db 2 [Q. II, 37]). En 1267 escribirá, recordando sus

mundo no fue creado *ab aeterno.* Sus puntos de vista, en ocasiones muy sutiles, le llevarán a enfrentarse con los seguidores de Santo Tomás, cuya doctrina puede resumirse en estas palabras:

> «Es propio de lo eterno no tener principio de duración; es de la condición de la creación tener principio de origen, no de duración, salvo que se entienda la creación como la concibe la fe»[15].

El Angélico distingue cuidadosamente el orden del origen del ser, del orden de la duración, y, por tanto, establece la posibilidad de su estudio por separado. De ahí que pueda pensar en un mundo creado *ab aeterno.*

El afirmar que el mundo es eterno e ingenerado no implica, según Santo Tomás, que no haya sido producido por Dios. La causa eficiente de suyo no exige prioridad de duración, sino sola-

años de estudiante: «Audivi, cum fui scholaris de Aristoteles quod ponit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta ut nullus de hoc possit dubitare» (*Collationes de decem praeceptis,* coll. 2 [Q. V, 515]). El juicio indulgente y dubitativo —al que antes nos hemos referido— que al principio de su carrera mantuvo sobre Aristóteles («utrum autem posuerit materiam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc»), será firme y enérgico al final de su vida («ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores graecos... Numquam invenies quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis»: *In Hexaëm,* VI, 4 [Q. V, 361a]). De todas formas, San Buenaventura reconoce que «la verdad [la creación *ex nihilo*] que hoy es lúcida y manifiesta a cualquier cristiano, estuvo sin embargo oculta a la prudencia de los filósofos, los cuales, en la investigación de esta materia anduvieron largo tiempo errados» (II *Sent...* d. 1. p. 1, a. 1, q. 1, Rs [Q. II, 16b]). En consecuencia, podríamos concluir con él, que está sobradamente justificado su error sobre la creación en el tiempo. Por ello comenta: «Plato commendavit animam suam factori; sed Petrus commendavit animam suam Creatori» (*In Hexaëm,* IX, 24 [Q. V. 376a]), porque Platón carecía de la Revelación. Sin embargo. y como se discutirá ampliamente en las próximas páginas, Santo Tomás es más radical en sus afirmaciones: «quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut ut supra de mysterio Trinitatis dictum est» (*STh.* I, q. 46, a. 2c [Le. IV. 481b]).

15. «De ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis, nisi accipiendo creationem ut accipit fides» (*De Potentia,* q. 3. a. 14 ad 8. Cfr. también *ibidem, a.* 14 in c. [ed. Pession]).

mente prioridad de naturaleza respecto de su efecto; y la producción, de suyo, puede realizarse por generación o por creación. La causa que obra instantáneamente, como obra Dios, puede obrar desde que existe, y, por tanto, Dios en absoluto, es decir, según su potencia infinita, ha podido crear libremente el mundo desde toda la eternidad. En la realidad de esta hipótesis posible, el mundo sería eterno e ingenerado y a la vez sería producido por Dios. Tal es la razón de que no pueda probarse *a priori* por parte de Dios la creación *temporal*, como tampoco puede probarse apodícticamente por parte de la criatura ni por parte de la acción creativa. Ninguno de estos tres factores que integran la creación exige la creación temporal, ni implican ninguna contradicción evidente para la creación *ab aeterno*[16].

16. Cfr. Étienne GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* Ed. J. Vrin, Paris 1947, pp. 207 ss. Vid. también, Apéndice 32 de *Suma Teológica,* BAC, Madrid 1948, t. II. pp. 883-884. El punto de partida de Santo Tomás difiere del de San Buenaventura, aunque los dos Doctores admitirían, sin duda, como algo acorde con su doctrina, la clásica definición de creación que ofreció el Concilio Vaticano I: «productio rei secundum totam substantiam» (Mansi, 51, 435). El Aquinate sigue, como se ha señalado repetidamente, la pauta marcada por Aristóteles, quien no se pregunta propiamente por la fuente del ser ni por qué existe el ser (cfr. Antonin Dalmace SERTILLANGES, *El cristianismo y las filosofías,* trad. cast., Gredos, Madrid 1966, I, pp. 59-60). Por ello, Sertillanges, al comentar Gen 1, 1, añade: «San Agustín prefería entender el término *principio,* así traducido, no como punto de partida de duración, sino como principio de existencia intemporal, puesto que se trataba del Verbo creador. Según eso, la frase "en el principio creó Dios el cielo y la tierra" significaría: en el Verbo y por el Verbo Dios creó el cielo y la tierra. De ser así, no se afirmaría el comienzo del tiempo y aún sería posible el mundo eterno de los antiguos. [...] Existen tres factores indudables que caracterizan el concepto pleno de creación del Génesis y del cristianismo: la idea de principio; la idea de dependencia absoluta de todos los seres, incluida la materia, el espacio, la duración y todo lo demás; y, finalmente, la perfecta libertad creadora, inherente a la concepción firme y clara de la personalidad del Creador. Pero entre esos tres elementos de la noción de creación, sólo los dos últimos tienen importancia por sí mismos; el primero es episódico, y como una contraprueba. Al tener principio el mundo, se evidencia mucho más su dependencia del Creador y la libertad de Este al crearlo. Pero tan cierto sería esto en caso de una duración eterna: el mundo sería igualmente una obra, un producto libre y dependiente» (Antonin Dalmace SERTILLANGES, *El cristianismo...,* cit. *supra,* pp. 61-62). Y en otro lugar añade: «la création est une action étrangère au temps, supérieure au temps, latérale, tangentielle, et si le temps dure, si le temps est infini, il n'en est que mieux sous sa dépendance» (Antonin Dalmace SERTILLANGES, *La création,* en «Revue Thomiste», 33 [1928] 105). «La creación —dirá Ocáriz— no es, pues, un simple hecho histórico para Santo Tomás, es "la situación metafísica continuamente en acto de la criatura sobre la que se funda el ser y el obrar de toda causa creada". Para

2. Magisterio

Antes de pasar revista a la polémica que sostuvieron Santo Tomás y San Buenaventura, puede resultar útil una breve exposición de las declaraciones magisteriales más importantes sobre el tema que nos ocupa.

Cronológicamente, la primera intervención de relieve data del año 543, en tiempos del papa Vigilio, y se trata del octavo anatematismo contra Orígenes: «Si quis dicit aut sentit... creaturas Deo coaeternas esse, a.s.»[17]. Siete siglos más tarde, en 1215, el Concilio Lateranense IV declaró solemnemente: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus...: quia sua omnipotenti virtute simul *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam...»[18], declaración literalmente referida por el Vaticano I en 1870[19].

Otras intervenciones magisteriales, aunque ya no en concilios ecuménicos, son las condenas de Juan XXII en 1329, relativas a los errores del Maestro Eckhart sobre las relaciones de Dios con el hombre y el mundo, especialmente la proposición segunda: «item concedi potest mundum fuisse ab aeterno»[20]. Tal expresión que,

Santo Tomás no es lo mismo la idea de creación que la de comienzo...» (Fernando Ocáriz, *Hijos de Dios en Cristo,* EUNSA, Pamplona 1972, p. 49). Vid. también, Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin,* Pont. Univ. de Louvain, Louvain-Paris 1961, pp. 363-409 y 629-634.

17. Puede cfr. el texto griego en *Acta Conciliorum Oecumenicorum: Iustiani edictum contra Origenem* (Schwarz, 3, 214).

18. Concilio Lateranense IV, cap. I: *De fide catholica* (Mansi, 22, 932).

19. Cfr. Concilio Vaticano I, sessio III: Const. Dogmática *Dei Filius* de fide catholica, cap. 1: *De Deo rerum omnium creatore* (Mansi, 51, 430D-431A). También en el *Decretum pro Iacobitis* (año 1442) del Concilio Florentino, se constata una clara influencia de la profesión de fe lateranense (cfr. Mansi, 31B, 1736D). Más explícita es la referencia de Pío XII en su encíclica *Humani Generis,* de 12 de agosto de 1950, en la que afirma que es «novedad», que produce frutos venenosos, negar que «mundum initium habuisse» (cfr. AAS 42 [1950] 570). Vid. también, Pío XII, Allocutio: *Le prove della esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna,* AAS 44 (1952) 41: «E ben vero che della creazione nel tempo i fatti fin qui accertati non sono argomento di prova assoluta, come sono invece quelli attinti dalla metafísica e dalla rivelazione, per quanto concerne la semplice creazione, e dalla rivelazione, se si tratta di creazione nel tempo».

20. Cfr. Heinrich Denifle, *Acten zum Processe Meister Eckeharts,* en «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2 (1886) 637.

prout iacet, se asemeja a determinadas afirmaciones de Santo Tomás es, sin embargo, errónea en el contexto de la primera proposición que ofrece Denifle al reseñar el proceso de Aviñón. No obstante, no discutiremos —como parece insinuar Schönmetzer en su edición del *Enchiridion*[21]— la genuinidad o no de la prueba aportada por el tribunal de Aviñón al término de esa proposición primera[22].

En consecuencia, podemos afirmar que la tesis «mundus creatus est in tempore» es *de fide (divina et catholica definita)*[23].

3. La metodología de Santo Tomás, San Buenaventura y Ramon Martí

Brevemente, y sólo para comprobar que las argumentaciones son paralelas al tratar el tema de la creación ab *aeterno,* aunque —como después se demostrará— los contenidos difieren, exponemos a continuación los esquemas metodológicos seguidos por los tres autores en sus obras sistemáticas.

21. *Enchiridion symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1967, ed. 34, p. 291, nota al n. 951.

22. Otras declaraciones del Magisterio: Clemente VI, *Errores magistri Nicolai de Ultricuria* (19 mayo 1346), n. 26 (Denifle-Chatelain, *Chartularium,* II, n. 1124, p. 578); y sobre todo, algunas de las censuras de Esteban Tempier, en 1270 (Denifle-Chatelain, *Chartularium,* 1, 1.ª, n. 432, pp. 486-497), y en 1277 (Denifle-Chatelain, *Chartularium,* I, 1.ª, n. 473, pp. 543-555).

23. San Buenaventura comenta esta tesis en los siguientes términos: «Dicendum, quod ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem» (II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, Rs [Q. II, 22a-b]). Como puede apreciarse, le basta la razón natural para sostener su enunciado. Para Santo Tomás, tal proposición «sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest» (*STh.* I, q. 46, a. 2c [Le. IV, 481b]); «[...] in quo fidei Catholicae contradicunt, quae ponit nihil praeter Deum semper fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum» (II CG. c. 34 [Le. XIII, 347]). Raimundo Martí se expresa de la misma forma que el Angélico: «Novitas ergo mundi per revelationem tantum habetur; et non potest demonstrative probari» (*Pugio.* 1.ª p, c. 13, par. 2 [ed. Carpzovi, 229]).

	Santo Tomás	*Raimundo Martí*	*San Buenaventura*
1. Razones a partir de Dios	II CG, c. 32; *STh.,* I, q. 46, a. 2c	*Pugio*, I, c. 6	*II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 6
2. Razones a partir de las creaturas	II CG, c. 33; *STh.,* I, q. 46, a. 2c	*Pugio*, I, c. 8	*II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 5
3. Razones por parte de la misma acción productiva	II CG, c. 34;	*Pugio*, I, c. 10	*II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 1, 2, 3, 4.
4. Razones por las que algunos se empeñan en demostrar que el mundo es eterno o que no lo es	II CG, c. 38; *STh.,* I, q. 46, a. 2, soluciones	*Pugio*, I, c. 12	*II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ff. 1-6.

Paralelamente se podría construir otro cuadro, con expresión de los pasajes en que los tres autores resuelven las dificultades, desarrollan su propia doctrina, o manifiestan la certeza —sobre la base de la Revelación— de que el mundo comenzó en el tiempo.

4. La controversia: San Buenaventura *versus* Santo Tomás

Gilson[24] ha subrayado que los seis argumentos fundamentales del Doctor Seráfico para probar la creación del mundo en el tiempo son discutidos, punto por punto, por el Aquinate en la *Summa Theologiae.* Veamos, a grandes rasgos, el tenor de la polémica[25].

24. Étienne Gilson, *La filosofía de San Buenaventura* (1923), trad. cast., Desclée, Buenos Aires 1948, pp. 185-191. Cfr. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2: «Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore» (Q. II, 19a y ss.), passim.

25. *STh,* I, q. 46, a. 2 ad 1; ad 2; ad 6; ad 7; y ad 8 (Le. IV, 481b-482b). Cfr. etiam II *CG,* cc. 31-38 (Le. XIII, 342-356). Para un planteamiento más general de

Podemos agrupar los argumentos de San Buenaventura en favor de su tesis en dos «clases»: un argumento, que se apoya en la exégesis de la partícula *ex* en la expresión *ex nihilo; y* otros cinco, que se fundan en la imposibilidad de un infinito creado[26].

a) *Exégesis del «ex nihilo»*

La partícula *ex* no le parece a San Buenaventura —señala Gilson— susceptible sino de dos sentidos: o bien indica una materia preexistente a la acción divina, o bien señala simplemente el punto de partida de esta acción, implica y da origen a una relación de orden, y fija un término inicial y anterior a la aparición del mundo. Pero en este caso no puede significar una materia, porque determinaría la palabra nada, cuya significación es «ausencia de ser» y, por tanto, no podría designar una especie de paño donde se fueran cortando las cosas. No puede, pues, significar sino el punto de partida de la acción divina y señalar el término inicial de una relación de anterioridad y posterioridad. Entonces, decir que el mundo está creado *ex nihilo,* o es una palabra nula que nada dice, o es decir que la nada del universo ha precedido a la existencia del universo; que *antes* no había nada en el mundo, y que después solamente apareció el mundo. Esto es, sencillamente, suponer el comienzo de las cosas en el tiempo y negar su eternidad. «Productio ex nihilo ponit *esse* post *non esse*»[27].

Para mayor claridad, podemos exponer el argumento bonaventuriano en forma silogística[28]:

la cuestión, cfr. Michael GIERENS, *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum,* Textus et Documenta, Ser. Phil., fase. VI, Univ. Gregoriana, Roma 1933, 104 pp. (ofrece textos desde Filón a Suárez, y sostiene, una vez más, que nada se concluye de ellos apodícticamente, y que sólo la fe resuelve).

26. Para este tema es imprescindible la consulta de Pio M. MONDREGANES, *De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae,* en «Collectanea Franciscana» 5 (1935) 529-570. Para el pensamiento posterior de la escuela franciscana, cfr. S. BELMOND, *L'idée de création d'apres S. Bonaventurae et Duns Scot,* en «Études Franciscaines» 30 (1913) 449-462; 561-574 (de tono muy polémico contra los tomistas).

27. *Brev.* p. 2, c. 1 (Q. V, 219b).

28. II *Sent.* d. 1, a. 1, q. 2, f. 6 (Q. II, 22a).

Mayor: «Impossibile est, quod habet *esse* post *non-esse* habere esse aeternum, quoniam hic est implicatio contradictionis».

Menor: «sed mundus habet *esse* post *non-esse*».

Ergo: «impossibile est esse aeternum».

Como la premisa mayor es patente para el Seráfico, dedica todo su esfuerzo en probar la menor. «Todo lo que tiene *esse* por otro, es producido por éste *ex nihilo;* es así que el mundo tiene totalmente *esse* por Dios, luego "mundus ex nihilo"; pero no *ex nihilo materialmente (materialiter),* por tanto originalmente *(originaliter)*»[29]. La razón se deduce del siguiente modo; lo que es producido totalmente por otro que difiere en esencia, tiene su *esse* de la nada, porque al ser producido según materia y forma, la materia no tiene nada de donde *(ex quo)* ser producida, porque no puede ser de Dios *(ex Deo).* Que el mundo ha sido producido totalmente por Dios, es cuestión que San Buenaventura se plantea en otro lugar[30].

También Santo Tomás discurre de modo semejante en una de las «dificultades»[31]: «oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse». Se trata, en definitiva, del mismo argumento bonaventuriano. Pero el Angélico comprueba que *ex nihilo* puede significar, no sólo *post nihilum*[32]*,* sino también no haber sido hecho de algo[33]. En cuyo caso, Santo Tomás lleva la discusión del plano temporal al terreno ontológico. No obstante, todavía se mantiene el argumento del franciscano, a pesar de la crítica del dominico[34]. Sin embargo, «no hay que partir de la nada —dice Sertillanges glosando el pensamiento tomista—, y decir:

29. Otros manuscritos señalan: «sed non ex nihilo materialiter, nec causaliter: ergo ordinaliter» (cfr. Q. II, p. 22, nota 3). Esta lectura nos parece más adecuada en la línea de las definiciones que ofrece de *ex-nihilo* en II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 6 (Q. II, 18b): *«Materialiter,* ut ex ferro cultellus; ... *causaliter,* ut *ex* patre filius; *ordinaliter,* ut de mane fit meridies».

30. Cfr. II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (Q. II, 14a-19b).

31. *STh.* I, q. 46, a. 2, obj. 2 (Le. IV, 481a).

32. II *CG,* c. 37, ad 2 (Le. XIII, 354a).

33. *STh.* I, q. 46, a. 2 ad 2 (Le. IV, 482a).

34. Para la noción *ex nihilo* en Santo Tomás, debe cfr. Antonin Dalmace SERTILLANGES, *L'idee de création et ses retentissement en philosophie,* Aubier, Paris 1945. Del mismo autor, *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde,* en «Revue Thomiste», 5 (1897) 454-468; 609-627; y 6 (1898) 367-378.

1.° no hay nada; 2.° Dios hace alguna cosa... La nada no es más que nada y no puede servir de punto de partida para ninguna obra»[35]. Y es en este momento cuando se derrumba la estructura lógica del razonamiento bonaventuriano. Santo Tomás procede así: la expresión contradictoria respecto a «ex aliquo aliquid fieri» no es «ex nihilo fieri», sino «non ex aliquo fieri». Por tanto, decir que la creación no puede ser producida de otro ser no implica que es de la nada. Y, en consecuencia, de la exégesis de *ex nihilo* no se puede concluir la creación en el tiempo[36].

Por otra parte, el Aquinate se negará, en cualquier caso, a considerar la creación como una mutación: «creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum»[37], y esto, porque en la creación no se puede suponer algo permanente bajo distintos estados antes y después, si no es según nuestro modo de entender; y pertenece a la esencia de la mutación que un mismo sujeto tenga distinto modo de ser antes y después de ella[38].

San Buenaventura coincide en este punto con Santo Tomás, aunque prefiere emplear otra terminología, y distingue entre mutaciones con movimiento y mutaciones sin movimiento. La creación sería una mutación sin movimiento[39]; doctrina que aparentemente implica contradicción, por lo que convendrá dedicarle cierto espacio.

El maestro franciscano sienta desde el primer momento las bases de su teología: «Creatio... dicit exitum de nihilo»[40]. Luego, también la materia se hace de la nada: «ex nihilo, et hoc per creationem»[41]. Y, frente a aquellos que argumentan que de la nada

35. Antonin Dalmace SERTILLANGES, *La création,* en «Revue Thomiste» 33 (1928) 101.

36. Cfr. II *CG*, c. 38, obj. 2 y ad 2 (Le. XIII, 355). Propiamente son *contradictorias,* y, por tanto, nunca a un tiempo, o verdaderas o falsas: «ex aliquo aliquid fieri» (I) y «ex aliquo nihil fieri» (E); «ex aliquo omnia fieri» (A) y «ex aliquo aliquid non fieri» (O).

37. *STh.* I, q. 45, a. 2, ad 2. (Le. IV, 466a); II *CG*, c. 37, ad 2. (Le. XIII, 354a).

38. *STh.* I, q. 45, a. 2, ad 2 (Le. IV, 466a). Cfr. también *De Potentia,* q. 3, a 2 in c (ed. Pession); *STh.* I, q. 46, a. 1 ad 5 (Le. IV, 479b); y II *CG*, c. 37, ad 1 (Le. XIII, 354a). Harry A. WOLFSON, *The meaning of «ex nihilo» in the Church Fathers, Arabics and Hebrew philosopohy and St. Thomas,* en: *Mediaeval Studies in honor of J.D. Ford*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1948, XXXII + 376 pp.

39. Cfr. II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1. Rs (Q. II, 32a)

40. I *Sent.,* d. 13, a. un., q. 1. ad 3 (Q. I, 232a).

41. II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1. ad 5 (Q. II, 18a).

nada se hace, el Seráfico establece una cuidadosa distinción entre términos, en la más pura filosofía del lenguaje:

> «Se objeta que la acción es sobre algo. Pero debe decirse que crear no es actuar *(agere),* sino hacer *(facere).* La diferencia entre actuar y hacer es la siguiente: actuar sobre algo no implica que se produzca algo; y hacer significa lo contrario»[42].

Aquí San Buenaventura juega con los términos *agere y actio* que, con *actus,* tienen la misma raíz etimológica. Pero la acción no es siempre sobre algo; por tanto, crear no es propiamente una acción, sino un hacer *(facere),* porque la acción no presupone necesariamente un *algo (quid)* como resultado. Por ejemplo, el resultado de una acción puede ser un movimiento local. En consecuencia, crear de la nada es hacer[43]. La creación no es, pues, movimiento.

No obstante, es muy ilustrativo el pensamiento del franciscano al discutir dos objeciones: «creatio non est mutatio»[44] y «ergo videtur quod non sit [creatio] mutatio»[45]. A primera vista parece que el Seráfico debería estar conforme con lo objetado; pero en cambio, no es así:

> «... La creación no es mutación natural, sino que está por encima de esta mutación; por tanto se puede llamar mutación sobrenatural *[supernaturalis mutatio].* Y si me preguntas si es mutación a la forma o al posición [en el lugar], te diré que lo es a toda la sustancia de la cosa, y por lo tanto a la forma, y por ello puede considerarse como mutación a la forma»[46].

Por tanto, a pesar de que la creación es un *facere y* no un *agere,* precisamente por tratarse de una *mutatio supernaturalis,* Bue-

42. «Quod obiicitur, quod actio est in quid; dicendum, quod *creare* non est *agere,* sed *facere,* et hoc refert inter agere et facere: nam agere in quid, non quid agat exigit; facere autem e converso» (II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1. ad 5 [Q. II, 18a]).

43. En Dios, Ser es Acción. Pero no nos ocupamos aquí de este tema.

44. II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1, obj. 2 (Q. II, 31b).

45. II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1, obj. 6 (Q. II, 32a).

46. «[...] tali autem modo [naturale] creatio non est mutatio, sed supra hanc mutationem; unde potest dici supernaturalis mutatio. Et si quaeras, utrum sit mutatio ad formam aut ad situm; dico, quod est ad totam rei substantiam, et ita ad formam, ac per hoc sub matutione ad formam potest comprehendi» (II *Sent.,* d. 1, p. 1. a. 3, q. 2, ad 4, 5, 6 [Q. II, 32b-33a]).

naventura puede hablar de *creatio-actio y creatio-passio,* salvando, al mismo tiempo, la noción de creación *ex nihilo.* Pero bien entendido que la creación-acción no se distingue realmente de la esencia divina, porque Dios, que es simplicísimo, es su esencia[47].

b) *Imposibilidad de un infinito creado*

Bajo el enunciado «imposibilidad de un infinito creado» podemos agrupar los cinco argumentos clásicos en favor de la creación del mundo en el tiempo. Estudiaremos siempre en primer lugar el desarrollo ofrecido por San Buenaventura, que contrastaremos después con la perspectiva tomista. El Aquinate recoge las tesis del Seráfico como «objeciones» y las discute en las «soluciones»[48].

1. La eternidad del mundo contradice el principio de que el infinito no se puede rebasar: «Impossibile est infinita pertransiri». Santo Tomás resume con estas palabras el argumento bonaventuriano: «Si el mundo existió siempre, infinitos días han precedido al presente. Mas es imposible rebasar el infinito. Luego hubiese sido imposible llegar al día presente; lo cual es evidentemente falso»[49].

47. «Si de creatione-actione loquamur, sic dico, quod non est medium secundum rem, sed solum secundum rationem intelligendi, pro eo quod Deus, cum sit summe simplex, est sua actio» (II *Sent.,* d. 1, p. 1. a. 3, q. 2, Rs [Q. II, 34a]). Crear no es estrictamente ni *facere* ni *agere*, aunque es más *facere* que *agere.* Es una mutación sobrenatural que desborda las nociones aplicables a los cambios naturales.

48. Vid. Fortune PALHORIÈS, *Saint Bonarenture,* Bloud, Paris 1913, pp. 100-104. Cfr. también un buen *status quaestionis* en PATRES SOCIETATIS IESU, *Sacrae Theologiae Summa,* vol. II, BAC, Madrid 1952, n. 164 (p. 515) y Étienne GILSON. *La filosofía de San Buenaventura.*, cit. en nota 24, pp. 187-191.

49. «Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum» (*STh.* I, q. 46, a. 2, obj. 6; Le. IV, 481a). Veamos el texto de San Buenaventura: «Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, aut quod etiam bene possunt pertransiri in tempore infinito, per hoc non evades. Quaero enim a te utrum aliqua revolutio processisset hodiernam in infinitum. Si nulla, ergo omnes finitae distant ab hac: ergo sunt omnes finitae: ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distat, quaero de revolutione quae immediate sequitur illam, utrum quae immediate sequitur illam, utrum distat in infinitum: si non, ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque; si vero distat in infinitum, similiter quaero de tertia, et quarta et sic in infinitum: ergo non magis distat ab hac una quam alia: ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul» (II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 3 [Q. II, 21a-b]).

La tesis del franciscano no parece muy fuerte, *non est cogens*[50], y he aquí la respuesta del Angélico: «Todo tránsito se verifica de un término a otro. Ahora bien, cualquier día pasado que se tome, desde él hasta el día presente hay un número limitado de días, que puede pasarse. La objeción, por el contrario, supone que entre ambos extremos hay infinitos medios»[51]. Pero, además, aunque no exista el infinito a la vez en acto, puede, sin embargo, existir sucesivamente; porque así, todo infinito dado es finito[52].

2. La eternidad del mundo implica una serie infinita de causas accidentalmente ordenadas. Y esto es imposible («impossibile est infinita ordinari»), porque, en efecto, todo parte de un principio, pasa por un medio y llega a un fin. Si pues no existe un primer término, no puede haber orden. Santo Tomás refiere el ejemplo de la generación humana, que es imposible constituya una serie infinita[53].

He aquí la respuesta del Aquinate: «En la serie de causas eficientes que dependen esencialmente unas de otras en el obrar, no es posible proceder hasta el infinito... Mas no se ve la imposibilidad de tal serie indefinida si se trata de causas que dependen accidentalmente unas de otras, de tal modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola, multiplicándose accidentalmente...»[54].

50. II *CG*, c. 38, ad 3 (Le. XIII, 355b).

51. «Transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedir ac si, positis extremis, sint media infinita» (*STh.* I, q. 46, a. 2, ad 6 [Le. IV, 432b]).

52. «Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est» (II *CG*, c. 38, ad 3 [Le. XIII, 355b]). Cfr. también *STh.* I, q. 7. a. 4, ad 1 (Le. IV, 79b).

53. *STh.* I, q. 46. a. 2, obj. 7 (Le. IV. 481a), y II *CG*, c. 38, obj. 5 (Le. XIII, 355a). El texto bonaventuriano completo puede leerse en II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 2 (Q. II, 21a): «Si dicas quod statum ordinis non est necesse ponere, nisi in his quae ordinantur secundum ordinem causalitatis, quia in causis necessario est status; quaero, quare non in aliis? Praeterea, tu ex hoc non evades: numquam enim fuit revolutio caeli, quin fuisset generatio animalis ex animali; sed constat, quod animal ordinatur ad animal, ex quo generatur secundum ordinem causae: ergo si secundum Philosophum et rationem necesse est ponere statum in his quae ordinantur secundum ordinem causae, ergo in generatione animalium necesse est ponere primum animal. Et mundus non fuit sine animalibus: ergo etc.».

54. «In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum *per se* [...] sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile;

3. La eternidad del mundo contradice el principio de que al infinito nada se le puede agregar: «impossibile est infinita addi» o, en otras palabras, «infinito autem nihil maius»[55].

Santo Tomás ofrece una doble respuesta al argumento. «Nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum»[56]. Si el tiempo fuese eterno, sería infinito «ex parte ante», pero «ex parte post» sería finito, porque el presente es el término del pasado.

En otro lugar[57], al discutir la afirmación de que es una propiedad del infinito que no haya nada mayor que él, comenta: «no hay nada mayor que lo absolutamente infinito; en cambio, si se trata de algo infinito bajo algún aspecto, no habrá nada mayor en su orden, pero puede haberlo fuera de ese orden». De esta forma responde a la dificultad, según la cual, a infinitas revoluciones del sol correspondería un infinito mayor de revoluciones de la luna, porque estos dos tipos de revoluciones son de distinto orden.

4. El infinito no puede ser comprendido por una facultad finita: «impossibile est infinita a virtute finita comprehendi»[58]. Si

ut puta si omnes causae *quae* in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens [...]» (*STh.* I*,* q. 46, a. 2, ad 7 [Le. IV, 482b]). Cfr. también *STh.* I, q. 7, a. 4c [Le. IV, 79a-b]).

55. «Si dicas quod infinitum est quantum ad praeterita, tamen quantum ad praesens, quod nunc est, est infinitum actu, et ideo ex ea parte, qua finitum est actu, est reperire maius; contra, ostenditur, quod in praeterito est reperire maius: haec est veritas infallibilis, quod, si mundus est aeternus, revolutiones solis in orbe suo sunt infinitae; rursus, pro una revolutione solis necesse fuisse duodecim ipsius lunae: ergo plus revoluta est luna quam sol; et sol infinities: ergo infinitorum ex ea parte, qua infinita sunt, est reperire excessum. Hoc autem est impossibile: ergo, etc.» (San Buenaventura, II *Sent.,* d. 1, p. 1, q. 2, f. 1 [Q. II, 20b-21a]). Recogido por Santo Tomás en II *CG*, c. 38, obj. 4 (Le. XIII, 355a).

56. II *CG*, c. 38, ad 4 (Le. XIII, 355b).

57. «Sic igitur dicendum quod infinito simpliciter quoad omnia, nihil est maius: infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem» (*STh.,* III, q. 10, a. 3, ad 3 [Le. XI, 152b]).

58. Este argumento tiene hoy muy poco interés, salvo como ejercicio dialéctico, porque presupone una cosmología totalmente superada. Cfr. su desarrollo en II *Sent.,* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 4 (Q. II, 21b). Los supuestos en los que se apoya este razonamiento son: «Suppono, solum Deum esse virtutis actu infinitae, et omnia alia habere finitatem. Rursus suppono quod motus caeli numquam fuit sine spirituali substantia creata, quae vel ipsum faceret, vel saltem cognosceret. Rursus etiam hoc suppono, quod spiritualis substantia nihil obliviscitur».

suponemos que cada movimiento celeste implica una inteligencia finita que lo produzca o conozca, y que —por ser pura— no olvide nada, tendría un conocimiento actual de una infinidad de recuerdos, lo que es imposible[59].

5. De ser eterno el mundo habría coexistencia de un número infinito de seres simultáneamente dados: *«impossibile est infinita simul esse»*[60].

Veamos cómo argumenta San Buenaventura contra Aristóteles y Averroes:

> «Si se supone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas: o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que el alma es corruptible, o que existe la transmigración de un cuerpo a otro...»[61].

Este argumento le parece particularmente fuerte a Santo Tomás: «haec ratio particularis est»[62]; «inter quas [rationes] illa est difficilior quae est de infinitate animarum»[63]; «difficilius est»[64].

Sin embargo, el Aquinate responde con dos razonamientos: *a)* «Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus»[65] (un mundo inhabitado no es contradictorio) y *b)* «Et praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita in actu»[66] (es posible, para Dios, el infinito actual).

De los textos aducidos por Santo Tomás podemos concluir que este argumento bonaventuriano le merece mucho respeto,

59. Cfr. la exposición de San Buenaventura en *In Hexaëm.* VI. 3 (Q. V, 361a).

60. II *Sent. d. 1, p.* 1, a. 1, q. 2, f. 5 (Q. II, 21b-22a). «Impossibile est infinita simul esse; sed si mundus est aeternus sine principio, cum non sit sine homine —propter hominem sunt quodammodo omnia— et homo duret infinito tempore: ergo infiniti homines fuerunt» (San Buenaventura descarta expresamente la *circulatio* de las almas o metempsicosis y la unidad del alma para todos los hombres).

61. «Si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur: vel quod animae sunt infinitae, cum homines fuerint infiniti; vel quod anima est corruptibilis; vel quod est transitio de corpore in corpus...» (*In Hexaém,* VI, 4 [Q. V, 361a-b]). El resumen del argumento se encuentra también en *STh.,* I, q. 46, a. 2 obj. 8 (Le. IV, 481a).

62. *STh.* I, q. 46, a. 2, ad 8 (Le. IV, 482b).

63. *De aeternitate mundi contra murmurantes,* n. 310 (ed. Spiazzi).

64. II *CG,* c. 38, ad 6 (Le. XIII, 355b).

65. *De aeternitate...,* n. 310. Cfr. también *STh.* I, q. 46, a. 2, ad 8 (Le. IV, 482b); q. 75, a. 6 (Le. V, 203); q. 76, a. 2 (Le. V, 216): q. 118, a. 3 (Le. V, 569).

66. *De aeternitate mundi...*, n. 310 (ed. Spiazzi). Cfr. también *Quodl.* IX, q. 1, a. un (ed. Spiazzi).

aunque implique dos peticiones de principio que deben ser previamente probadas. Por ello, el Angélico prefiere argüir *sólo* razones de *conveniencia* en favor del principio de duración de las cosas —también las almas— porque es obvio que la potencia y bondad divinas se manifiestan mejor si todas las cosas, excepto El, no existieron siempre[67].

6. El Doctor Seráfico ofrece otros argumentos de menor cuantía contra la tesis de la eternidad del mundo, entre los cuales merece atención el siguiente:

> «Si existe el ente imperfecto, es necesario que exista el ente perfecto... El mundo es eterno porque a todo movimiento y mutación precede el movimiento local circular, que es perfecto. Pero respondo: se ha de decir que es verdad que lo perfecto es antes que lo imperfecto, hablando de lo perfecto en cuanto tal, pero no de lo perfecto en un género, cual es el movimiento local»[68].

San Buenaventura pretende, con sus argumentos, probar que la tesis de la creación *ab aeterno* del mundo es contra razón. Santo Tomás, sin embargo, se mantiene firme en su postura, es decir, distinguiendo entre *esse semper praeter Deum (error abominabilis) y esse semper, et tamen causatum a Deo,* proposición, esta última, que no es demostrable por las solas fuerzas de la razón[69], como tampoco su contraria. «Aliquid factum esse a Deo et numquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnatio»[70].

Las dos posiciones tienen finalidades eminentemente apologéticas. El Seráfico quiere distinguir a toda costa entre Dios y la creación. La creación *ab aeterno* no es, en su opinión y en la de sus seguidores[71], fácilmente conciliable con los atributos divinos y,

67. Cfr. II *CG*, c. 38, ad 6 (Le. XIII, 355b).

68. «Si est ens diminitum, necesse est, esse ens perfectum. Et hac via procedit Philosophus ad ostendendum mundum aeternum, quia omnem motum et mutationem praecedit motus localis circularis, quia perfectus est, sed respondeo: dicendum, quod verum est, quod perfectum est ante diminutum, loquendo de perfecto simpliciter, sed non de perfecto in genere, qualis est motus localis» (*In Hexaëm,* V. 29 [Q. V, 359a]).

69. Cfr. *De aeternitate*..., n. 295 (ed. Spiazzi).

70. *De aeternitate...,* n. 306 (ed. Spiazzi).

71. Cfr. por ejemplo, Pio M. MONDREGANES. *De aeterna mundi creatione ad mentem S.B.,* cit. nota 6, p. 570.

por ello, la escuela franciscana distingue entre *habere possibilitatem ad existendum ab aeterno* (desde la perspectiva de la causa eficiente) *y posse creari ab aeterno,* imposible *ex eo quod non potuit ipsa creatura ab aeterno fieri*[72].

También los tomistas reconocen la dificultad del tema, pues «el problema de la creación no es menos delicado y difícil que el problema del Dios. En el fondo constituye una misma cuestión»[73]. Sin embargo, insiste en el cambio de plano: «La creación es la condición primera del ser *[être]* en cuanto que ser, *y* por consiguiente, del ser en todas sus cualidades, comprendida su duración, no importa si finita o infinita»[74]. Y la apologética de Santo Tomás y sus seguidores estriba en no perjudicar a la fe católica con argumentaciones que no prueben claramente:

> «Pero como estas razones no concluyen del todo necesariamente, aunque sean probables, basta apuntarlas solamente, para que no parezca que la fe católica se funda en vanas razones y no más bien en la enseñanza solidísima de Dios. Y por eso parece conveniente exponer cómo les salen al paso los que defienden la eternidad del mundo»[75].

5. Santo Tomás y Ramon Martí

Las coincidencias metodológicas y literales existentes entre la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás y el *Pugio fidei* de Raimundo Martí han dado lugar a una larga controversia crítica, que comenzó en 1904 con el célebre artículo de Miguel Asín Palacios, titulado *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*[76]. Las se-

72. Cfr. *ibidem.*
73. Antonin Dalmace SERTILLANGES, *La création,* cit. en nota 16, p. 97.
74. *Ibid.,* cit. en nota 16, p. 105.
75. II CG, c. 38 (Le. XIII, 355a): «Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina. Et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt».
76. Incluido en el *Homenaje a D. Francisco Codera,* y reeditado por Miguel ASÍN PALACIOS en *Huellas del Islam,* Espasa Calpe, Madrid 1941, pp. 11-72. Cfr. también *Introducción general* a la *Suma contra los gentiles* de José M. DE GARGANTA, BAC, Madrid 1952, I, pp. 18-23. En la polémica han tomado parte —según nuestras no-

mejanzas son tan notables entre II *CG,* cc. 32-38 y *Pugio, I,* cc. 6-14, pasajes que revisten un particular interés para el estudio que nos ocupa, que, con el fin de prestar un buen servicio a los estudiosos del dominico barcelonés —ya que su obra es de difícil acceso—, adjuntamos un apéndice con la edición bilingüe del capítulo doce del *Pugio.*

Pero, volviendo a la polémica, recordemos que en el capítulo 6 *y* último de su estudio, Asín Palacios hacía hincapié en el conocimiento directo que tenía Santo Tomás de varias traducciones de Averroes[77] *y,* particularmente, en la influencia del

ticias— Luis Getino (1905), Étienne Gilson (1926-27), Francisco Segarra (1929), José María Llovera (1929 y 1945/46), André Berthier (1936), Tomás y Joaquín Carreras Artau (1939), Louis Gardet y Georges M. Anawati (1948), José M. Casciaro (1955 y 1969), Miguel Cruz Hernández (1957), etc.

77. Las obras de Averroes fueron introducidas en la escolástica latina entre 1217 y 1230, y aunque el filósofo cordobés debió de ser traducido en su mayor parte antes de 1220 por Miguel Escoto y su equipo en Toledo, su divulgación en Europa fue posterior a 1230. Cfr. José M. CASCIARO, *El diálogo teológico de* Santo *Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación,* CSIC, Madrid 1969, pp. 25 ss.; Louis GARDET-Georges M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane. Essai de théologie comparée,* Ed. J. Vrin, Paris 1948, pp. 244-248. «Empero —señala Casciaro— [...] las obras de Averroes conocidas por los escolásticos probablemente fueron sólo las de filosofía y ciencias naturales —incluidos, naturalmente, los *Comentarios* a Aristóteles—. Las obras teológicas y jurídicas, por el contrario, no pasaron a la Europa Medieval» (*El diálogo teológico,* p. 43). Ernest RENAN había estudiado la introducción de Averroes entre los judíos y cristianos en *Averroès et l'averroisme.* Essai *historique* (1852), en *Oevres complètes de Ernest Renan,* III, ed. de H. Psichari, Calmann-Lévy, Paris 1949, pp. 146 ss. Sus conclusiones parecen ser aceptadas por la mayoría de los autores actuales. (De todas formas, a la hora de valorar el juicio histórico de Renan sobre las intervenciones magisteriales en torno a la doctrina averroísta, conviene recordar que este su ensayo fue incluido en el *Index librorum prohibitorum,* por decreto del Santo Oficio de 7 julio 1859). Cfr. también Roland de VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les Latins,* en «Revue sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933) 193-245. Para el catálogo completo de obras de Averroes, cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana,* Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1957, II, pp. 48-64. Para su exacta datación, cfr. Manuel ALONSO, *La cronología en las obras de Averroes,* en «Miscelanea Comillas» 1 (1943) 441-460, reproducido por su propio autor en *Teología de Averroes. Estudios y documentos,* CSIC, Madrid 1947, pp. 51-98. La cronología ofrecida por Alonso supera la que apuntó Renan en *Averroès...,* cit. *supra,* pp. 62 ss. La prueba de que su difusión fue posterior a 1230 puede deducirse —a nuestro juicio— de la atenta consulta de Heinrich DENIFLE-Émile CHATELAIN, *Chartularium,* I. En efecto; Miguel Escoto no se limitó a traducir a Averroes, sino que debió enseñarlo, bien por escrito, bien en círculos reducidos, y esto explicaría la fama que alcanzó en la corte de Federico II Hohenstau-

Tahafut y del *Kitab falsafa*[78], que no se sabe fueran traducidos en Toledo.

¿De qué modo le llegaron las influencias de esos dos últimos escritos? Asín Palacios no dudó en afirmar que la información del Angélico procedía del *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*[79].

La principal dificultad para sostener tal hipótesis estriba en que Santo Tomás murió en 1274 y que Carpzovi fecha el *Pugio* en 1278[80], apoyándose en el testimonio del propio Ramon Martí que dice escribe en ese año[81]. Para salvar tal escollo, Asín señalaba que la segunda parte del *Pugio* era posterior a Santo Tomás, pero no la primera, que habría sido fuente principal para la *Summa contra Gentiles.* Pero Llovera[82] descubrió en 1929, que en un pasa-

fen, y la posterior leyenda de herejía y hechicería que, por envidia, se cernió sobre Escoto, de la que tuvieron que defenderlo Honorio III, el 16 de enero de 1224, y Gregorio IX, el 28 de abril de 1227 (cfr. DENIFLE, *Chartularium,* I, 1.ª, n. 48, p. 105; n. 54, p. 111). Por tanto, las condenas de 1210, emanadas por Pedro de Corbolio, no pueden referirse a Averroes ni a Miguel Escoto (cfr. DENIFLE, *Chartularium,* I, 1.ª, n. 11, p. 70; n. 20, pp. 78-79; en este punto Denifle se confunde: cfr. su nota 15, t. I, p. 71); Renan, que no conoció los estudios de DENIFLE, pero sí los de Jourdain, Hauréau y Mansi, sostiene, también, la imposibilidad de una condena tan temprana de Averroes, en *Averroès...,* cit. *supra*, pp. 178 ss.). El 27 de febrero de 1231, Gregorio IX todavía no condena a Averroes, porque remite al Sínodo de 1210 (cfr. DENIFLE, *Chartularium,* 1.ª, n. 79, p. 138; n. 87, p. 143). La desconfianza de los obispos franceses contempla más bien a Escoto Eriúgena y a la filosofía de corte aviceniano. Las primeras condenas que alcanzaron en alguna forma a Averroes son del 13 de enero de 1241 (cfr. DENIFLE, *Chartularium,* I, 1.ª, n. 128, pp. 170-171), y las más importantes tuvieron lugar al 10 de diciembre de 1270 y el 7 de marzo de 1277 (cfr. DENIFLE, *Chartularium,* 1.ª, I, n. 432, pp. 486-487; n. 473, p. 543-555). Vid. etiam Pierre FÉRET, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age,* Picard et Fils., Eds. Paris 1894, t. I, pp. 131-141 y 199-223. Renan, en *Averroès...,* cit. *supra*, pp. 167 ss. sostuvo la misma tesis, aunque basada en diferente documentación.

78. Brockelmann, sin embargo, enumera la obra *Kitab ila'l-mu' tashim Billâh Fi'l-Falsâfa al-ûlâ* entre los escritos originales de Abū Yū. Ya'qub b. Ishâq b. ash-Shabbâh al-Kindi. Cfr. Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur,* Erstes Supplementband, Ed. E.J. Brill, Leiden 1937, p. 373.

79. Citaremos la edición de Jo. Benedicti Carpzovi (Lipsiae 1687), realizadas sobre la primera de José Voisin (1651), y reproducida por Gregg Press, Londres 1967.

80. J. BENEDICTUS CARPZOVI, *Introductio in Theologiam judaicam,* Lipsiae 1687, reed. Gregg, Londres 1967, cap. 12, par. 1, p. 89.

81. *Pugio,* 2.ª p. c. 10, par. 2, ed. Carpzovi, p. 395 (ed. Voisin, fol. 316): «quod christianis computantibus nunc ab incarnatione Domini MCCLXXVIII».

82. José M. LLOVERA, *Raimundo Martí, un teólogo español del siglo XIII,* en «Cristiandad», 15 diciembre 1945, pp. 539-543; ID., *Una influencia temprana de Santo Tomás en España,* en «Cristiandad», 6 enero 1946, pp. 4-7 (Barcelona).

je del *Pugio* perteneciente a la primera parte[83], que es literalmente un párrafo de Santo Tomás[84], Ramon Martí cita a un *quidam,* que es sin duda el Aquinate. Por tanto —concluye— tampoco la *prima pars* pudo ser fuente de la *Summa contra Gentiles.*

Así las cosas, Casciaro aventuró una nueva hipótesis para salvar la intuición de Asín[85]. Siguiendo el testimonio —recogido por los Carreras Artau[86]— de Yvo Pinsart, prior mayor del convento dominicano de Santiago de París, observa que entre las personas ilustres que pasaron por ese convento figuran Tomás y Ramon: «Nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discípulos eius D. Thomas et sodalis huius Raymundus Martini Barcenonensis». Lo que prueba —continúa— que fueron colegas, y que, a pesar de escribir años después de que Santo Tomás terminara su *Summa contra Gentiles* (probablemente entre 1259-1264)[87], pudo muy bien ser su fuente oral.

Sin embargo, tal explicación presenta algunos flancos débiles. En efecto; la carta de Yvo Pinsart[88] no se refiere a las personas ilustres que pasaron por el convento parisino, sino a la Orden de Predicadores, que tuvo ilustres teólogos que supieron defender la fe. Y se lamenta de que sus obras hayan sido maltratadas por el tiempo o plagiadas[89]. Y sigue: «Ex innumeris suis operibus inique spoliatis, nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discípulos eius D. Thomas, et Sodalis hujus Raymundus Martini Barcinonensis». Obsérvese la distinta puntuación, ya que Martí no es considerado discípulo de Alberto Magno. Pero, además, conviene subrayar que

83. *Pugio,* 1.ª p, c. 12, par. 13, ed. Carpzovi, p. 227-228 (ed. Voisin, fol. 182).

84. II *CG,* c. 81: «Ex quo etiam de facili...» (Le. XIII, 505a).

85. Cfr. José M. CASCIARO, *El diálogo...*, cit. en nota 77, p. 44.

86. Cfr. Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid 1939, I, pp. 163-166.

87. Cfr. José María DE GARGANTA, *Introducción...*, cit. en nota 76, p. 17; y A.R. MOTTE, *Note sur la date du «Contre gentiles»,* en «Revue Thomiste» 14 (1938) 806-809.

88. La carta de Yvo Pinsart a José Voisin está fechada el 1 de enero de 1651. Puede consultarse en Jo. Ben. CARPZOVI, *Introductio...,* cit. en nota 80, cap. 12, pp. 112-114.

89. No se olvide que el judío converso Petrus Galatinus plagió, en 1515, el *Pugio Fidei,* que editó con el título *Libros duodecim de Arcanis Catholicae veritatis.* Cfr. Jo. Ben. CARPZOVI, *Introductio...,* cit. en nota 80, cap. 12, p. 163.

el término *sodalis* que puede significar colega, aquí expresa «hermano de Orden». Porque, en efecto, la carta comienza con los siguientes términos: «Fratrum Praedicatorum Sodalitium esse Turrim David...» en donde *sodalitium* (de la misma raíz que *sodalis)* se aplica a la institución religiosa. Por tanto, a nuestro juicio, la traducción correcta del texto sería: «Entre las innumerables obras inicuamente expoliadas, deben señalarse (las de) Alberto Magno; entre sus discípulos (las de) Santo Tomás, y (las de) el hermano de Orden de éste, Raimundo Martí de Barcelona».

No obstante, todavía hoy puede sostenerse la hipótesis de Martí como fuente oral de Tomás. El barcelonés murió a los cincuenta años aproximadamente[90] en 1284 o poco después, por lo que debió nacer hacia 1230. En 1250 aparece citado en un capítulo de la Orden, celebrado en Toledo, en el que se decide estudie lenguas orientales. En 1263 poseemos ya testimonios de su sabiduría en tales lenguas y le vemos confundiendo a rabinos judíos en presencia de Jaime I y San Raimundo de Peñafort. Por otra parte, Santo Tomás de Aquino asistió, el 1 de junio de 1259, al capítulo general de Valenciennes (Francia septentrional) de la Orden Dominicana, y en él pudo muy bien recibir el encargo de redactar la *Summa contra Gentiles*[91], en sintonía con el vasto plan ideado por el de Peñafort. ¿Es aventurado suponer que tuviera, quizá en Valenciennes, un cambio de impresiones con los islamistas de la Orden, que ya desde 1250 estudiaban lenguas orientales? Si así ocurrió, Ramon Martí pudo muy bien ser la fuente oral de Tomás, aunque después redactara su *Pugio,* con la *Summa* a la vista. De todas formas, y puesto que los argumentos externos tienen muy poca fuerza, debe reservarse la última palabra a la crítica interna.

Por lo que respecta a nuestro apéndice, reproducimos el texto que edita Carpzovi (1687), tomado de la edición de Voisin, quien

90. Los datos biográficos están tomados de los testimonios que aporta Carpzovi, en su *Introductio...,* cit. en nota 80, cap. 12, *passim.* De hecho no nació en Barcelona, sino en Sobirats, aunque murió en la Ciudad Condal.

91. Cfr. José María DE GARGANTA, *Introducción....*, cit. en nota 76, p. 16. Es, por otra parte, la misma tesis que sugiere Fernand VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement doctrinal du IX, siècle,* en Augustin FLICHE-Victor MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours,* Bloud et Gay, Paris 1951, tomo 13, pp. 254-255. Vid. también Martin GRABMANN, *Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts*, en «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 1 (1911) 140 ss.

lo dio a conocer en 1651, por encargo recibido en 1648 de Thomas Turcus, maestro general dominicano. Voisin transcribe el manuscrito del Colegio de Fuxo[92], completado con notas marginales tomadas de los manuscritos de Nápoles, Toulouse, Barcelona y Mallorca (este último fechado en 1381). Como podrá comprobarse, todos los manuscritos conocidos pertenecen al ámbito de la antigua Corona de Aragón, si exceptuamos el de los dominicos de Toulouse, lo que refuerza nuestra tesis de que Ramon Martí desenvolvió principalmente su actividad al sur de los Pirineos[93].

Presentamos la edición bilingüe, con las variantes ofrecidas por los manuscritos a pie de página de la columna latina, que lleva señalizados en los márgenes la paginación de Carpzovi —entre paréntesis y a la derecha—, y los folios de la edición de Voisin —a la izquierda—. Hemos preparado algunas notas para la traducción castellana, con objeto de facilitar su comprensión. La puntuación latina es deficiente, pero preferimos conservarla, en espera de la edición crítica[94].

6. Conclusiones generales

Los resultados de la polémica sobre la creación *ab aeterno* han sido frecuentemente desfigurados, unas veces por razones ideológicas, y otras, por cuestiones de escuela. Santo Tomás y San Buenaventura son en todo fieles a la doctrina católica y admiten, por tanto, que es dogma de fe la creación del mundo en el tiempo. Discrepan, sin embargo, a nivel de conclusiones teológicas. Para

92. El Colegio de San Jerónimo y San Francisco de Toulouse fue fundado por Pedro Cardenal de Fuxo (†1464), quien había recibido este manuscrito de Benedicto XIII (el Papa Luna, †1422), procedente de su biblioteca de Peñíscola.

93. Curiosamente, Renan, que cita y conoce la edición de Voisin del *Pugio fidei,* y que expresamente comenta los capítulos en que Raimundo Martí trata de los pros y contras acerca de la eternidad del mundo, pasa por alto las semejanzas entre la obra del dominico catalán y Santo Tomás. Se limita a establecer que el pensamiento de los dos es paralelo y semejante, sobre todo, en la cuestión de la unidad de la forma substancial. Cfr. Ernest Renan, *Averroès...*, cit. en nota 77, pp. 196-197.

94. Agradezco la colaboración que me han prestado los señores Vicente Villabriga y Gérard Thieux. Asimismo, la ayuda de mis colegas de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, especialmente los Dres. José M. Casciaro, Pedro Rodríguez y Fernando Ocáriz.

el Aquinate la razón natural no puede probar apodícticamente ese dato que nos suministra la Revelación. Es más; piensa que pretender demostrar racionalmente el origen temporal del mundo, lejos de favorecer la apologética de la fe, puede convertirse en motivo de irrisión para los «gentiles». Y por ello, con una lógica impecable, desarticula uno a uno todos los argumentos esgrimidos por el Seráfico. De su crítica tampoco se salva la prueba basada en la exégesis de *ex nihilo,* considerada tradicionalmente como la razón más poderosa aducida por el Doctor franciscano y sus seguidores.

Sólo le merece mucho respeto el célebre argumento bonaventuriano de la infinitud actual de las almas separadas y, aunque señale expresamente la dificultad que tal razonamiento presenta al intelecto, muestra, sin embargo, que tampoco le parece razón suficiente para abandonar su propia tesis.

Ramon Martí sigue, punto por punto, la línea argumental del Angélico, y son tantas las coincidencias entre el *Pugio y* la *Summa contra Gentiles,* que forzosamente los investigadores han debido pensar en la mutua influencia. Después de medio siglo de hipótesis que se suceden a otras, parece que se impone la opinión de que el dominico barcelonés es fuente oral del Angélico, aunque al escribir años más tarde el *Pugio,* se valiera directamente de la *Summa.*

Nuestra hipótesis sobre las relaciones de Martí con Tomás —basadas fundamentalmente en las fuentes que acompañan la edición más corriente del *Pugio*— discrepan en ciertos extremos de los resultados aportados por Marc y sus colaboradores en 1967[95]. Sostienen estos autores, efectivamente, que el Aquinate se inspiró en el dominico barcelonés, pero sugieren que el Angélico conoció una obra de Raimundo, titulada *Capistrum Iudeorum,* escrita en 1267. Tal obra, toda ella en latín e inédita hoy todavía, habría sido ensayada por el catalán como arma apologética, pero con escaso fruto, en un viaje a Túnez realizado en 1268. De regreso a Cataluña en septiembre de 1269, y como emisario de San Raimundo de Peñafort, Martí marchó a París y se hospedó en el

95. Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium,* vol. I: *Introductio,* cura et studio Petri Marc, coadiuv. Ceslai Pera et Pietri Caramello, Ed. Marietti, Turín 1967, 684 pp. (con abundante y selecta bibliografía).

convento de Santiago (noviembre 1269-marzo 1270), al objeto de convencer a Santo Tomás de que escribiese su *Summa contra gentiles,* que estaría terminada a primeros de 1273 en Nápoles. Ramon Martí debió recibirla de inmediato —prosiguen— y así componer el *Pugio,* tomando de la *Summa* lo más conveniente para sus planes misionales[96].

Ciertamente, la documentación aportada por Marc es exhaustiva, y en ella se habla de un viaje a Francia de los dominicos Francisco Cendra y Ramon Martí, en 1269, para visitar a San Luis; pero nada se dice de su estancia en París. Es más; la *Vita... Ludovici... Regis Francorum,* de Gaufrido de Belloloco[97], señala que por esas fechas el Rey de Francia manifestó deseos de trasladarse a Carcasona y Narbona. Todo ello me permite seguir opinando que Martí es fuente de Tomás; pero... ¿se conocieron personalmente?[**].

96. También Martin Grabmann sostiene taxativamente la inspiración del *Pugio* en la *Summa* y no al revés. Vid. *La Somme Théologique de Saint Thomas* (1928), trad. franc., Desclée, Paris 1930, p. 45.

97. P. DAUNOU-J. NAUDET, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France,* t. XX, París 1894, pp. 21 ss.

** Al reeditar, treinta años más tarde, el texto de mi trabajo, he mantenido el mismo tenor literal, salvo un par de añadidos bibliográficos (tres o cuatro), que ya tenía descubiertos y apartados cuando «Scripta Theologica» dio a la luz el artículo. Ahora, en este *postscriptum,* me atrevo a recoger la tesis de Álvaro HUERGA, publicada al año siguiente, en un ensayo titulado: *Hipótesis sobre la génesis de la «Summa contra gentiles» y del «Pugio fidei»,* en «Angelicum», 51 (1974) 533-557. Fue la primera vez, a lo largo de mi itinerario medievalista, en que algo mío era tomado en cuenta por un colega. Por ello siempre he guardado un especial afecto hacia este gran maestro dominico, a quien he tenido ocasión de tratar muy asiduamente después. Huerga concluye, en su estudio de 1974, que Raimundo de Penyafort fue el inspirador de la *Summa contra gentiles* y del *Pugio fidei*; y que Ramon Martí escribió su *Pugio* «completando al máximo [la *Suma contra los gentiles*] con su pericia de idiomas y libros y con su experiencia de gentes vivas y de "credos" diversos». Cuando cerraba la preparación de esta recopilación de trabajos, ha llegado a mi mano un estudio sobre Ramon Martí muy reciente, que demuestra que no ha declinado el interés por este fraile dominico. Además, en este mismo estudio que acabo de conocer se alude ampliamente a la polémica de Barcelona de 1263. Cfr. Görke K. HASSELHOFF, *Some remarks on Raymond Martini's (c.1215/30-c.1284/94) use of Moses Maimonides*, en «Trumah. Studien zum jüdischen Mittelalter», 12 (2002) 133-148 (Universität Heidelberg).

RAYMUNDI MARTINI, ORDINIS PRAEDICATORUM,
PUGIO FIDEI ADVERSUS MAUROS ET JUDAEOS

Lipsiae, anno 1687

[Carpzovi 225]

PARS PRIMA

CAPUT DUODECIM

RELATIONES, QUIBUS ALIQUI PROBARE CONANTUR, MUNDUM NON ESSE AETERNUM

SUMMA

I. *Rationes, quas quidam pro mundi novitate tanquam demonstrativas inducunt, sunt quinque: Prima, Quia Deus est causa omnium rerum.*

II. *Secunda, Quia omnia sunt creata.*

III. *Tertia, Quia impossibile est, infinita pertransisse.*

IV. *Quarta, Quia infinito fieret additio.*

IV. *Quarta, Quia infinito fieret additio.*

V. *Quinta, Quia mundi aeternitas ponit causarum infinitatem.*

VI. VII. VIII. IX. X. *Quae quinque, sequentibus quinque paragriphis ostenduntur non esse apodictae.*

XI. *De anima et natura ejus, et an sit una.*

XII. *Opinio Platonis, et Averrois refutatur.*

XIII. *De diversitate animarum, et unde sit. XIV.*

XIV. *An haec ratio de anima probet novitatem mundi.*

<Quum>[1] debilitas rationum aliquid probare volentium mirabili modo in suo errore confirmat errantes, rationes contra Philosophos a quibusdam inductas, probare nitentibus, mundum non semper fuisse, hic inducemus, earumque debilitatem protinus subjungemus.

1. M. et D. et B.: Quoniam autem

PRIMERA PARTE*

CAPÍTULO 12

ARGUMENTOS CON LOS QUE ALGUNOS SE EMPEÑAN EN PROBAR QUE EL MUNDO NO ES ETERNO

SUMARIO

Los argumentos que presentan algunos para probar que el mundo fue creado en el tiempo, son cinco:

I. *Primero: Porque Dios es causa de todas las cosas.*

II. *Segundo: Porque todas las cosas han sido creadas.*

III. *Tercero: Porque es imposible ir más allá del infinito.*

IV. *Cuarto: Porque se añadiría algo al infinito.*

V. *Quinto: Porque la eternidad del mundo requiere infinidad de causas.*

VI. VII, VIII, IX, X. *Sexto al décimo: Se prueba que estos cinco argumentos que se exponen en los cinco párrafos siguientes no son apodícticos.*

XI. *Del alma y de su naturaleza; y si es una.*

XII. *Se refuta la opinión de Platón y de Averroes.*

XIII. *De la diversidad de almas; y cuál es su origen.*

XIV. *Si este argumento del alma prueba que el mundo fue creado en el tiempo.*

Puesto que la debilidad de los argumentos de quienes pretenden probar algo confirma sorprendentemente en su error a los que están en error, presentaremos aquí los argumentos que contra los filósofos aducen algunos, empeñados en probar que el mundo no es eterno, y señalaremos seguidamente la debilidad de tales argumentos.

* He añadido cuatro notas (a, b, c d) a la edición que publiqué en 1973, para aclarar el sentido del texto de Ramon Martí.

[I.] Prima ergo ratio haec est: Deum esse omnium rerum causam, demonstratum est: Causam autem oportet duratione praecedere ea, quae per causae actionem fiunt. Deus ergo duratione praecessit mundum; non igitur fuit mundus semper.

II. Cum totum Ens a Deo sit creatum, non potest dici factum ex aliquo Ente. Relinquitur ergo, quod sit factum de nullo; et per consequens, quod habeat Esse post non esse.

III. Tertia. Nullatenus est possibile, infinita pertransisse: Si autem mundus semper fuisset; essent jam infinita pertransita, quia quod praeteritum est, jam pertransitum est: Sunt autem infiniti dies, vel circulationes praeteritae, si mundus semper fuit.

IV. Praeterea sequitur, quod infinito <fiat>[2] additio; cum ad dies vel revolutiones Planetarum praeteritas quotidie de novo addatur.

V. Quinto adhuc sequitur, quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper; [Voisin fol. 181] quod oportet dicere mundo semper existente: Filii namque causa est pater, et hujus alius, et sic in infinitum. Rursus sequitur quod infinita sint, videlicet infinitorum praeteritorum hominum animae, cum sint immortales, etiam secundum negantes principium, et novitatem mundi. Impossibile autem est, esse infinita actu, et abire in infinitum in causis efficientibus, juxta Philosophum in primo Metaphysic.

2. M.: fieret

[Argumentos que parecen probar la no-eternidad del mundo]

I. El primer argumento es éste: Quedó demostrado que Dios es la causa de todas las cosas. Ahora bien, la causa necesariamente precede en duración a las cosas que se producen por la acción de la causa. Luego Dios precedió en duración al mundo, y, por tanto, el mundo no existió siempre.

II. Puesto que todo ente ha sido creado por Dios, no puede decirse que haya sido producido de otro ente. Ha sido, pues, hecho de la nada. Luego tiene el ser después del no ser[a].

III. Es absolutamente imposible ir más allá del infinito. Si el mundo fuera eterno, se habría ido más allá del infinito, porque lo pretérito ya ha sido rebasado. Si el mundo es eterno han transcurrido ya infinitos días o circulaciones pasadas[b].

IV. Se seguiría, además, que al infinito se le podría añadir algo, al añadirse cada día algo nuevo a los días o revoluciones de los planetas ya transcurridos.

V. Todavía una quinta prueba: Si la generación es eterna, habría que admitir un proceso hasta el infinito en las causas eficientes. Ahora bien, es forzoso admitir que, si el mundo es eterno, si la causa del hijo es el padre y causa de éste, otro, así hasta el infinito. Además, habría infinitas cosas, a saber las almas de los infinitos hombres pretéritos, puesto que las almas son inmortales, incluso para quienes niegan el principio y la novedad del mundo. Pero, es imposible que haya infinitas cosas en acto y se proceda hasta el infinito en las causas eficientes, como afirmó el Filósofo en el primer libro de la *Metafísica*[c].

a. Se parte de la definición de *creación*: crear es hacer de la nada: *ex nihilo*. He aquí el argumento: hacer *de* la nada es, pues, hacer *de* algo.

b. Se toma la definición del infinito potencial ofrecida por Aristóteles y después recogida por Immanuel Kant: «El verdadero concepto trascendental de la infinitud es que la síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un *quantum* nunca puede ser cumplida». Cualquier magnitud, por grande que sea, a la que se sume una cantidad finita, es siempre menor que el infinito.

c. Según Aristóteles, no sólo es imposible traspasar el infinito (sumar algo a lo infinito, de modo que se obtenga algo mayor que el infinito), sino que también es imposible tanto el infinito actual, como una serie de causas eficientes esencialmente subordinadas en el presente.

VI. Debilitas praemissarum rationum apparet: Quantum ad primam rationem, qua dicitur agens de necessitate praecedere effectum, qui per suam operationem fit, verum est in iis, quae agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus: agens autem necesse est quod sit etiam cum motus incipit. In iis autem, quae in instanti agunt, non est hoc necesse. Sol enim, dum est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium.

VII. Quod etiam secundo dicitur, non est efficax. Ei enim, quod est aliquid ex aliquo fieri, contradictorium [Carpzovi 226] quod oportet dare, si hoc non detur, est, non ex aliquo fieri; non autem hoc, quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi. Ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

VIII. Quod etiam tertio ponitur, non est cogens. Nam infinitum etsi non sit simul in actu; potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum est finitum. Quaelibet ergo revolutio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit: in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam; et ita nec transitum qui semper duo extrema requirit.

IX. Quod etiam quarto ponitur debile est: nihil enim prohibet, infinito ea parte additionem fieri, quia est finitum. Ex hoc autem, quod tempus ponitur aeternum, se-quitur, quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post: nam praesens est terminus praeteriti.

X. Quintum quoque non cogit; quia, causas agentes in infinitum procedere, est impossibile secundum Philosophos, in causis simul agentibus, quia oporteret effectum dependere ex infinitis actionibus simul existentibus: et hujusmodi sunt causae per se,

[Se refutan los argumentos que parecen probar la no-eternidad del mundo]

VI. La debilidad de los argumentos citados salta a la vista: Con respecto al primer argumento [I], que afirma que el agente necesariamente precede al efecto que es producido por su operación, esto resulta cierto en los agentes que producen algo por movimiento, ya que el efecto no se da sino en el término del movimiento y se requiere por otra parte que ya exista el agente al iniciarse el movimiento. Pero no se requiere, por el contrario, en aquellos que obran al instante. Pues el sol, en el mismo momento en que aparece por el Oriente, ilumina ya nuestro hemisferio.

VII. Tampoco es concluyente la afirmación del segundo argumento [II], porque lo contradictorio de que una cosa sea hecha de algo, es que exista aunque no se dé aquello de lo cual deba ser hecha, es decir, que no esté hecha de algo. Pero no esto otro: que esté hecho de la nada, a no ser que lo tomemos en el primer sentido [la nada como *algo* de lo que es hecha]. De lo que no se puede concluir que sea hecho después del no ser [porque el no ser no es algo].

VIII. Igualmente el tercer argumento [III] carece de fuerza probativa. Puesto que el infinito, aunque no se dé simultáneamente en acto, puede sin embargo darse sucesivamente, porque todo infinito entendido así [sucesivamente] es finito. Y en consecuencia, cualquier revolución de las precedentes pudo rebasarse, por haber sido finita. Ahora bien, en todas [las revoluciones] a la vez, si el mundo fuera eterno, no sería posible admitir una primera y ni siquiera lógicamente el tránsito [de una a otra] que siempre reclama dos extremos.

IX. Y es también flojo el contenido del cuarto argumento [IV]. Porque nada impide que se le añada al infinito algo bajo el respecto por el que es finito. Ahora bien, desde el momento en que se afirma que el tiempo es eterno, se deduce que es infinito por su parte anterior, pero finito por la parte posterior, ya que el presente es el término de lo pretérito.

X. Carece de fuerza igualmente el quinto argumento [V]. Porque es absurdo, según los filósofos, el proceso hasta el infinito en causas que actúan simultáneamente, pues implicaría necesariamente que el efecto dependería de infinitas acciones simultánea-

quae nequeunt esse infinitae: Earum enim finitas requiritur ad causatum. In causis autem non simul agentibus hoc non est inmpossibile secundum eos, qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis: Accidit enim Patri Socratis. quod sit alterius filius, vel non filius: non autem accidit baculo, in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu per accidens: movet enim, in quantum est motus.

XI. Quod autem de animabus dicitur, tantae est difficultatis sub illa maxime forma, sub qua contra Philosophos inducitur ab *Algazele* in libro *de Ruina eorum; quod nullum,* ut ipse afferit, *restat eis diffugium, nisi allegare intellectus necessitatem. Sed hanc quoque similiter,* inquit *poterit adversarius etiam allegare, inter alias inducendo hanc rationem de animabus.* Post multa vero, quae causa brevitatis dimitto, ait *Algazel,* in hunc modum cum Philosophis disputans: *Si autem dixeritis, sanam esse de facto animae solummodo opinionem Platonis, qui dixit, animam esse antiquam, et tantum unam, quae quidem dividitur in diversa corpora; cum autem ab eis separatur post mortem, revertitur ad radicem suam, et fit una; Nos quoque dicimus, hoc esse multo turpius, et horribilius, et absurdius, quam allegare neccessitatem intellectus, novitatem mundi ab aeterna voluntate Dei posse dependere negando. Anima quippe Zeydi vel est idem quod anima Ruffi, vel aliud. Si dixeritis, quod est idem; hoc patet omnibus, quod est falsum per intellectus necessitatem. Quilibet enim nostrum percipit animam suam, et praecise scit, non esse alterius animam. Sequeretur etiam ex hoc, quod essent omnes homines aequales in scientia, et quicquid sciret unus, sciret etiam alius, et quod ignorat unus, ignoraret etiam alius, cum scientiae sint qualitates animae essentiales, intrantes cum ea in omni relatione. Si autem dixeritis, animam esse unam et eandem omnium, sed <dividitur>*[3] *per dependentiam corporum; dicetur vobis, divisio unius simplicis, quod non habet molem, nec quantitatem, neque divisionem, impossibilis est per intellectus necessitatem: Unum enim tale quomodo fiet duo? imo qualiter fiet multa millia millium, rursumque redibit in*

3. dividi

mente existentes [d]. Y tales son las causas que de suyo no pueden ser infinitas, ya que su causado reclama tal finitud. En las causas, por el contrario, que no actúan simultáneamente no es absurdo, según aquéllos que sostienen la generación perpetua. Ahora bien, esta infinitud es cosa que les sobreviene a las causas: pues es cosa que le sobreviene al padre de Sócrates que sea a su vez hijo de otro: pero no le sucede al báculo, porque cuando mueve la piedra, es movido por la mano accidentalmente, pues mueve en cuanto es movido[1].

[Discusión sobre la unicidad o singularidad del alma racional]

XI. Pero lo que se dice de las almas entraña tan gran dificultad, sobre todo bajo aquella forma con la que se presenta contra los filósofos por parte de *Algazel* en el libro *sobre la destrucción de la Filosofía* [2], *que* —como él afirma— *no queda otra solución que alegar la necesidad del entendimiento* [3]. *Pero igualmente* —dice— *podrá alegarla también el adversario, introduciendo entre otros este argumento de las almas.* Mas, tras otras muchas cosas que omito por razón de brevedad, dice *Algazel* de este modo, disputando con los filósofos: *Pero, si dijerais que en torno al hecho del*

d. No habría efecto.

1. *Accido* puede entenderse en el sentido de acaecer o suceder accidentalmente. Así traducen los editores de la CG (BAC). Pero, el significado resulta oscuro. Por ello. el *Pugio* lee, al término del razonamiento: «quod sit motus a manu per accidens (+): movet enim in quantum est motus». Hasta aquí el capìtulo XII de la primera parte del *Pugio* coincide literalmente con II CG, c. 38, con una sola excepción: el párrafo introductorio «quum debilitas...», que Santo Tomás sitúa —con diferente redacción— después de exponer los seis argumentos de los que sostienen que el mundo no es eterno, y antes de pasar a su discusión. Pero a partir de este momento, la argumentación de los dos dominicos se separa. El desarrollo del *Pugio* es más rico en autoridades y demuestra un profundo conocimiento de la filosofía áraba. El Angélico, en cambio, es mucho más sintético.

2. El título exacto de esta obra es *La destrucción de los filósofos (Tahâfut al-falâsifa),* traducción medieval de C. Calonymus.

3. Se refiere a la necesidad del entendimiento separado. [En otros términos: Algazel se refiere al intelecto agente, que considera eterno y único. Tal era, en efecto, la tesis gonseológica de los neoplatonismos, que apelaban a un «dador de formas» eterno, pero creado, que ilumina los entendimientos posibles o materiales, propios e individuales de cada hombre. La unicidad del intelecto agente le parece más segura que la tesis de la unicidad del intelecto paciente, material o posible, que Algazel denomina «tesis de la unidad del alma»].

unum? Hoc enim de illis solum est intelligibile, quae habent molem, et quantitatem, ut de aqua maris, quae dividitur in fontes, et flumina, deinde ornnia revertuntur ad ipsum, et fiunt unum: Quod vero non est quantum, nec habens quantitatem, quomodo dividetur? His atque aliis Algazel deturpat opinionem, < >[4] *et reddit, prout potest, absurdam.*

Nihilominus *Aben-Rost,* qui semper et ubique totis viribus pugnat pro Philosophis, non valens aliter effugere hanc rationem Algazelis de animabus, Platonem sequitur, dicens, [Voisin fol. 182] [Carpzovi 227] *Quod Zeydus est alius, quam < >[5] Ruffus numero: rursum autem ipse, et Ruffus sunt idem forma, quae quidem est anima: Si enim anima Ruffi esset alia numero, quam anima Zeydi; quemadmodum uterque est alius numero, quam alius; essent utique anima Ruffi, et anima Zeydi duae numero, et una secundum formam; sicque anima haberet aliam animam. Necessarium ergo est, quod anima Zeydi, et Ruffi sint una et eadem secundum formam, et plures ex parte materiae, quando per corpora dividuntur, quod fit per accidens. Anima enim est simillima luci: unde sicut lux dividitur, cum dividuntur parte reí lucentis, deinde vero unitur sublatis corporibus: <itaquoque>[6] est conditio animarum cum corporibus: sunt quidem una secundum formam, sed multae secundum id, quod bajulat formam.* Haec <Aben-Rost>[7].

4. M. et D. et B.:+ Platonis
5. M.: + sit.
6. M.: una.
7. B.: Aben-roist

alma solamente es aceptable la opinión de Platón, quien afirmó que el alma es antigua y solamente una, que se distribuye ciertamente en diversos cuerpos; pero que, tras separarse de ellos después de la muerte, retorna a su raíz y hácese una, nosotros por nuestra parte decimos que esto es más detestable y horrible y absurdo que alegar la necesidad del entendimiento, negando que la creación del mundo en el tiempo puede depender de la voluntad eterna de Dios. Ya que el alma de Zeido, o es lo mismo que el alma de Rufo o distinta. Si dijerais que es lo mismo, tal falsedad aparecerá ante todos por la necesidad del entendimiento. Puesto que cada uno de nosotros se da cuenta, y lo sabe con precisión, que su alma no es el alma de otro. Se deduciría también de esto que todos los hombres serían iguales en ciencia, sabiendo uno cuanto supiera otro e ignorando uno cuanto ignorase el otro, al ser las ciencias cualidades esenciales del alma, que se integran en ella en cualquier relación. En cambio, si dijereis que el alma es una y la misma para todos, pero distribuida por la dependencia de los cuerpos, se os replicará: la división del uno simple que no tiene masa ni cantidad ni división es un absurdo para la razón. Puesto que ese tal es uno, ¿cómo se trocará en dos? Más aún: ¿cómo en muchos millones? y ¿cómo retornará a uno? Pues esto tan sólo es admisible de lo que tiene masa y cantidad como del agua del mar que se distribuye en fuentes y ríos, para retornar toda al mismo y volver a ser uno. Mas, lo que ni es extenso ni tiene cantidad, ¿cómo podrá ser dividido?[4]*. Con estas y otras cosas Algazel afea tal opinión y la* convierte, *según puede, en absurda.*

Sin embargo, *Averroes,* que siempre y en toda ocasión defiende con todas sus fuerzas a los filósofos, no pudiendo rehuir de otra manera este argumento de Algazel sobre las almas, sigue a Platón, al afirmar: *Zeido es distinto numéricamente a Rufo, pero, por otra parte, él y Rufo son iguales en la forma que es el alma. Puesto que si el*

4. Cfr. la discusión de la doctrina platónica en SANTO TOMÁS, *De unitate intellectus contra averroistas,* passim (ed. Spiazzi). En el n. 263 de la edición citada, el Angélico demuestra conocer el pensamiento del Algazel, a quien cita. En el n. 265 defiende a Platón: «Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et Themistius et *ipse Plato* non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus». Y atribuye a Averroes, y a sus comentadores, que se haya desvirtuado la opinión genuina de Platón. Sin embargo, el texto que Ramon Martí trascribe de Algazel demuestra que en este punto Santo Tomás no estaba bien informado, o que no lo estaba Algazel.

XII. Quod quidem est phreneticorum deliramentis simillimum propter quatuor rationes fortissimas: Quarum una talis est; Omne compositum efficitur hoc aliquid per unam formam substantialem, quae est sua prima perfectio, sicut in aliquibus ipse *Aristoteles* asserit: Constat autem, quodlibet individuum hominis esse hoc aliquis. Ergo sua forma est unica, quae est perficiens ipsum, sicut prima perfectio. Haec autem est anima rationalis: et idcirco oportet eam esse omnino secundum formam unam in uno homine, et aliam in alio

Secunda ratio est, Quoniam dicit *Aristoteles in prima Philosophia* contra Platonem loquens, *quod principia rerum particularium particularia sunt:* potissimum autem principiorum est forma. Ergo ipsa est particularis in hoc particulari; et ita, cum anima rationalis sit potissimum hujus particularis, ipsa quoque erit particularis.

Tertia ratio est, Quod nullus motor unus specie, et numero in eodem tempore utitur duobus motis ab ipso*:* nullus quippe motorum coelestium habet duo corpora, quae moveat; cum secundum numerum mobilium, ut probat *Aristoteles,* sit numerus motorum. Si ergo detur unus esse numero intellectus possibilis, vel anima rationalis; cum constet, eam esse movendo corpori attributam; utetur simul multis corporibus motis ab ipsa: quod est omnino contra rationem, et contra determinata in Philosophia.

Quarta denique ratio est, Si unus intellectus, vel una anima numero esset forma substantialis omnium hominum; contingeret, quod plures homines haberent unam numero formam, et non unam animalitatem. Nam si homo animal est ex sensitivo, et hoc individuatur: et homo ex intellectu, qui non individuatur, contin-

alma de Rufo fuera distinta numéricamente al alma de Zeido, como el uno es distinto numéricamente al otro, serían dos numéricamente y una en su forma el alma de Rufo y el alma de Zeido, con lo que el alma tendría otra alma. Por lo tanto es necesario que el alma de Zeido y la de Rufo sean una y la misma según la forma y varias por parte de la materia, al distribuirse por los cuerpos, lo que sucede accidentalmente. Pues el alma es muy semejante a la luz; en consecuencia, como se divide la luz al dividirse las partes de una cosa aluminada y vuelve a ser una, al desaparecer las partes, así también es la condición de las almas para con los cuerpos. Son una en verdad, en cuanto a la forma, pero muchas según lo que sostiene a la forma. Esto es de Averroes.

XII. Lo que ciertamente es muy similar a los delirios de los frenéticos, por cuatro razones muy poderosas de las que la primera razón es: todo compuesto viene a resultar este-algo por una forma sustancial que es su primera perfección, como afirma el mismo *Aristóteles* en algunos lugares: pues consta que cualquier individuo hombre es este-algo. Luego su forma es única, que lo perfecciona, como primera perfección. Tal forma es su alma racional. Luego conviene necesariamente que en un hombre ella también sea absolutamente una forma, y otra en otro.

La segunda razón es lo que dice *Aristóteles* en la *Metafísica* hablando contra Platón, *que los principios de las cosas particulares son particulares.* Pero el principal de los principios es la forma. Luego ella misma es particular en este particular, y en consecuencia, siendo el alma racional especialmente particular de éste, ella misma será también particular.

La tercera razón es: ningún motor, uno en especie y número, mueve al mismo tiempo a dos móviles, ya que ningún motor celeste tiene dos cuerpos que mover y el número de los motores está en proporción al número de los móviles, como prueba *Aristóteles.* Por consiguiente, si fuera uno numéricamente el entendimiento posible o el alma racional, y comprobado que ella ha sido encargada de mover al cuerpo, usaría simultáneamente de muchos cuerpos movidos por ella, lo que abiertamente está contra la razón y contra los principios de la Filosofía.

Finalmente, la cuarta razón: si un único entendimiento o una única alma numéricamente fuese forma sustancial de todos los hombres, tendríamos como resultado que muchos hombres poseerían numéricamente una única forma y no una única animali-

geret quod natura generis individuaretur, et differentia maneret universalis, et non individuata: Et cum species secundum inesse componatur ex atraque natura, contingeret, quod idem individuatum, sicut species esset, esset compositum ex individuato secundum inesse, et ex non-individuato secundum inesse; et ex corruptibili, et ex non-corruptibili: quae omnia absurdissima sunt.

XIII. Ad hoc dicit Quidam, quod multitudo animarum separatarum a corporibus consequitur diversitatem formarum secundum substantiam; quia alia est substantia hujus animae, alia illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum Essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; unaquaeque enim anima est quodammodo commensurata corpori proprio, ita, quod non alii. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut manent etiam ipsae animarum substantiae quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum; alias accidentaliter unirentur eis, sicque ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem sunt formae, oportet eas esse corporibus commensuratas; unde patet, quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas.

Rursum etiam nos videmus in hominibus unum prudentem, alium stolidissimum; unum qui affectat castitatem, alium qui est ipsa luxuria; unum qui diligit largitatem, alium qui est ipsa avaritia: unum audacem ut leonem, alium pavidi orum quam merulam, et sic de aliis, Hujusmodi ergo tanta diversitas hominum vel est propter diversitatem substantiarum animarum suarum; vel corporum; ut dicatur, verbi gratia, quod ille, qui est calidae, et siccae complexionis, oportet quod sit jucundus, et subtilis; qui vero frigidae, et humidae, oportet ut insit illi contrarium. Istud vero secundum patet esse falsum: inveniuntur enim frequenter duo, qui sunt aequales in complexione, et in eruditione exteriori, et diversi valde in moribus, et in omnibus affectionibus; et e converso, videlicet quod inveniuntur concordes in affectionibus, diversi in complexioni. [Voisin fol. 183] Nam crebro invenitur aliquis, in quo

dad. Porque, si el hombre-animal nace de lo sensitivo y por él se individualiza, resultaría que se individualizaría la naturaleza del género [la animalidad] y quedaría universal la diferencia sin ser individualizada [la racionalidad]. Y como la especie según la inhesión se compone de ambas naturalezas [género y diferencia específica], resultaría que el mismo individuado, cual lo sería la especie, estaría integrado de individuado según la inhesión y de no individuado según la inhesión; y también de corruptible y de no corruptible: todo ello, enormes absurdos.

XIII. A esto replica uno[5] que la multitud de almas separadas de los cuerpos es secuela de la diversidad de formas sustanciales, puesto que una es la sustancia de esta alma y otra la de aquella. Sin embargo, tal diversidad no procede de la diversidad de los principios esenciales de la misma alma, ni ce debe a la diversa razón de ella, sino que se explica por la diversa adaptabilidad de las almas a los cuerpos, ya que cada alma se adapta de modo particular a su cuerpo propio y a otro. Ahora bien, este género de delimitaciones permanecen en las almas incluso tras desaparecer los cuerpos, cual permanecen también las mismas sustancias de las almas, como si no dependieran según el ser de tales cuerpos. Porque las almas en cuanto a sus sustancias son formas de los cuerpos; de no serlo, se unirían accidentalmente a ellos, y como consecuencia, el alma y el cuerpo no formarían una unidad sustancial, sino accidental. Pero, además, en cuanto son formas, es necesario que sean proporcionadas a los cuerpos. Luego evidentemente tales diversas proporciones permanecen en las almas separadas y, en consecuencia, la pluralidad.

Por otra parte, observamos nosotros también entre los hombres que uno es prudente y otro totalmente necio; que uno prac-

5. El texto que sigue es literalmente la tesis expuesta por Santo Tomás en II CG, c. 81 (Le. XIII, 505a). El texto se encuentra en el *ad secundum* del cap. 81, que responde a la objección segunda, ofrecida en el capítulo 80. Esta cita implícita de la *Summa contra gentiles* es el punto de partida de el canónigo José M. Llovera para probar que también la primera parte del *Pugio* está inspirada en la obra del Angélico, contra el parecer de Asín Palacios y de otros. [Ignoramos quién fue ese *quidam*. Por una parte, parece referirse a San Buenaventura, quien efectivamente arguyó contra la eternidad del mundo, afirmando que las almas humanas separadas constituirían, de ser el mundo eterno, un infinito actual. No obstante, el Seráfico no sostuvo la tesis de que las almas humanas son específicamente distintas. Santo Tomás, en cambio, defendió la tesis la diversidad específica de todos los ángeles o espíritu puros entre sí, al tiempo que afirmaba la unidad esencial de la especie humana.]

omnes causae castitatis conveniunt, ut sunt frigiditas complexionis, casta conditio, et conversatio utriusque parentis, docentis disciplina, cibi, potusque refectio competens et moderada, proprietas regionis, et temporis, et debilitas corporis; nihilominus tamen sic inardescit animus ejus luxuria, et vix aliud valeat cogitare. Quandoque vero accidit e contrario, videlicet quod omnes causae luxuriae concurrunt in aliquo, ipse tamen invenitur castissimus; et sic de caeteris animae qualitatibus, ut sunt crudelitas, et pietas, etc. Patet ergo, quod tanta diversitas hominum non est solum ex diversitate complexionum; imo principaliter ex substantiali diversitate animarum < >[8].

XIV. Nota, quod haec ratio de animabus, licet sit difficilis, non est tamen multum universalis; imo videtur omnino particularis: Potest quippe aliquis dicere, quod mundus fuerit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Item, quia multa supponit, multipliciter eam effugiunt, ponentes aeternitatem mundi. Quidam enim dicunt, animam corrumpi cum corpore, quod jam superius improbatum est; quidam vero, quod ex omnibus non remanet nisi una tantum, ut praeostensum est: alii autem, ut *Augustinus* dicit, posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animae separatae a corporibus post determinata temporum circula iterum redirent ad corpora: et caetera hujusmodi.

8. M. et D. et B.: + ipsarum.

tica la castidad y que otro es la misma lujuria; uno que ama el desprendimiento y otro que es la misma avaricia; uno audaz como el león y otro más tímido que el mirlo, y así otros muchos. Parece que tan enorme diversidad de hombres se debe a la diversidad de las sustancias de sus almas o de sus cuerpos como, por ejemplo, que quien es de complexión ardorosa y seca, necesariamente ha de ser alegre y agudo: y necesariamente todo lo contrario quien sea de complexión fría y húmeda. Ahora bien, esto es evidentemente falso, pues frecuentemente se encuentran dos que son iguales de complexión y de cultura exterior, y muy diferentes en costumbres y en todas sus reacciones. Y al revés, hay quienes coinciden en reacciones pero son muy distintos en complexión. Pues se encuentra a menudo alguno en quien se dan todas las disposiciones para la castidad, como son frialdad de complexión, limpia condición, trato con los padres, ejemplo de maestro, atinada y moderada mesa de alimento y comida, ambiente del país y de las circunstancias y debilidad del cuerpo; pero, ello no obstante, se enardece su alma con la lujuria hasta el punto de sentirse incapaz de pensar apenan en otra cosa. Pero, por contraposición, sucede a veces que acumula todas las disposiciones para la lujuria uno que por paradoja, es castísimo. Y así sobre las demás cualidades del alma, como son la crueldad y la piedad. etcétera. De lo que se concluye que tan gran diversidad de hombres no se debe únicamente a la diversidad de complexiones; más aún, principalísimamente se debe a la diversidad sus-tancial de las almas.

XIV. Observa que esta razón de las almas, aunque difícil, no es sin embargo muy general: más aún, parece totalmente particular. Pues puede uno decir que el mundo es eterno o al menos alguna criatura como el ángel, mas no el hombre. Asimismo, al suponer muchas cosas, la rehuyen de múltiples formas los defensores de que el mundo es eterno. Pues unos afirman que el alma se corrompe con el cuerpo, lo que ya anteriormente fue refutado. Otros, en cambio, que de todas no queda sino una tan sólo, como ya quedó indicado. Y otros finalmente, como refiere *Agustín*, propugnaron la reencarnación de las almas: a saber, que las almas separadas de los cuerpos volvían de nuevo a sus cuerpos tras determinados ciclos de tiempo. Y otras cosas por el estilo.

Capítulo III
FE, RAZÓN Y TEOLOGÍA EN EL RAMON LLULL PRESISTEMÁTICO*

1. El contexto histórico

Ramon Llull (1233-1316), por sobrenombre Doctor Iluminado, fue un escolástico independiente, creador del catalán literario, misionero y apologista de la fe cristiana, lógico sutil, novelista didáctico, poeta y místico, como lo ha definido muy acertadamente Eusebio Colomer[1]. Nació de una familia noble que acompañó al rey Jaume I en la toma de Mallorca (1229-1232), conquista que significó para Catalunya el comienzo de su expansión mediterránea. En 1257 casó Ramon con Doña Blanca Picany, de la cual tuvo dos hijos, varón y hembra. A su hijo Domingo dedicó Llull el libro que nos va a ocupar principalmente en esta lección: la *Doctrina pueril.* Esta obra data de 1282, cuando su hijo recién salía de la adolescencia[2], el mismo año en que el rey de Aragón se establecía en Sicilia, y diecinueve años después de la célebre conversión de Llull, que había tenido lugar en 1263. (Como se sabe, con posterioridad a esa conversión y como consecuencia

* *Fe razón y teología en el Ramón Llull presistemático. A propósito de Platón, Aristóteles y demás filósofos*, en VV.AA., *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI),* Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 173-185. Hemos retocado ligeramente la versión catalana de Ramon Llull, cuando resultaba de comprensión muy difícil, señalando alguna elisión. Por ejemplo: en lugar de <not> hemos escrito <no.t> (=no et); en lugar de <lumanal> hemos escrito <l.umanal> (=lo humanal); en lugar de <sexalsa> hemos transcrito <s.exalsa> (=se exalsa); etc.

1. Véase Eusebio Colomer, *El pensament catalá a l'Edat mitjana i al Renaixement, t el llegat filosòfic grec*, en «Espíritu» 27 (1978) 106.

2. Sobre la cronología de esta obra, seguimos la autorizada opinión de Sebastián Garcías Palou, *¿Qué año escribió Ramon Llull la «Doctrina pueril»,* en «Estudios Lulianos», 12 (1968) 33-45.

de ella, decidió dedicarse por completo a la evangelización de los infieles, muy especialmente de los musulmanes). Sus viajes, su docencia en Montpellier, París, Aviñón y Roma, sus intervenciones en el Concilio Ecuménico de Vienne (1312-1313) y sus misiones en Túnez son sobradamente conocidos, y los paso por alto.

Quiero destacar ahora que la conversión luliana es contemporánea de la célebre Disputa de Barcelona, que tuvo lugar en 1263[3], algo posterior a otra similar habida en París en 1240, y antecesora de la Disputa de Tortosa, celebrada a lo largo del año 1413; y que su conversión acontecía por los mismos años en que Ramon Martí preparaba su *Pugio fidei, y* cuando Santo Tomás redactaba la *Summa contra gentiles.* Todo esto es importante retenerlo, porque nos encuadra a Llull en un contexto muy característico, típicamente catalán, mendicante y penyafortiano: en el mundo cultural de las tres religiones del Libro (cristianos, judíos y musulmanes)[**], a rueda de la rica teología de controversia; en el marco de intensas relaciones entre Catalunya y Túnez; dependiente del complicado humus doctrinal que generó en torno suyo la sección disidente de la Orden franciscana; y contemporáneo de la expansión mediterránea aragonesa. En efecto, al fallecer Ramon Llull, había surgido ya una dinastía catalana en Sicilia, por obra de Federico III (desde 1302), y el mismo Llull fue muy sen-

3. Sobre las polémicas habidas en el Reino de Aragón, concretamente en Catalunya, es muy abundante la bibliografía. Véase, entre otras cosas: André BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII siecle: Ramón Martí,* en «Archivum FF. Praedicatorum», 6 (1936) 267-311; José M. MILLÁS VALLICROSA, *Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263,* en «Anales de la Universidad de Barcelona. Memorias *y* comunicaciones», Barcelona 1940, pp. 25-26; Cecil ROTH, *The Disputation of Barcelona (1263),* en «Harvard Theological Review», 43 (1950) 117-144; ID., *The Barcelona «Disputation» of 1263*: *Christian missionizing and Jewish response,* en «Speculum» 52 (1977) 824-842; Antonio PACIOS, *La disputa de Tortosa,* Madrid-Barcelona 1957, 2 vols.; Alfonso TOSTADO MARTÍN, *La Disputa de Barcelona 1263. Controversia judeocristiana,* extracto de tesis doctoral, Facultad de Filología Bíblica Trilingüe, Universidad Pontificia, Salamanca 1986; etc.

** Ahora, al cabo de los años, no escribiría que la religión católica es una «religión del libro». Me adhiero a la expresión del *Catecismo de la Iglesia Católica*: «La fe cristiana no es una "religión del Libro". El cristianismo es la religión de la "Palabra" de Dios, "no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo" [S. Bernardo, hom. miss. 4, 11]. Para que las Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo, nos abra el espíritu a la inteligencia de las mismas [cfr. Lc 24, 45]» (n. 108).

sible al universo siciliano, aunque menos que su connacional Arnau de Vilanova (ca. 1235-1313).

Valgan, pues, estas palabras introductorias para justificar el tema de mi intervención en esta VII Settimana medievalistica, dedicada a las relaciones entre peripatetismo y platonismo en el Mezzogiorno italiano (siglos XIV y XVI)[***], pues también Llull intervino en la gran polémica del aristotelismo *versus* platonismo, como les mostraré seguidamente.

Todavía una advertencia: en el título de mi ponencia me refiero al «Llull presistemático». ¿Qué entiendo por «Llull presistemático»? Como se sabe, en 1295, estando en Roma el Doctor Iluminado, un monje le pidió un libro introductorio a todas las ciencias, de fácil comprensión, que le permitiese mejor comprender su *Art general.* Entonces, inspirándose en un limonero, Llull escribió una obra titulada *Arbre de sciència*[4], en la que ofrecía una sistematización completa de todos los saberes en catorce árboles[5]. Y no sólo de los saberes, sino también de la misma naturaleza según los diferentes estratos ontológico-físico-psíquicos. El árbol número cinco, denominado «arbre humanal», tiene como tronco: el alma; como ramas: la memoria, la inteligencia y la voluntad; y como hojas: las siete artes mecánicas, las siete artes liberales *(trivium y quadrivium),* el Derecho, la Medicina y la Teología. Pues bien; el Llull anterior a 1295 sería el presistemático, aun cuando haya ya anuncios de su sistema en obras primerizas, como en el *Llibre de la contemplació,* que data de 1272[6], y en el *Llibre del gentil e deis tres savis,* que se puede fechar también hacia 1272[7]. En

*** Esta ponencia fue pronunicada en la VII Settimana residenziale di studi medievali, organizada por la «Officina de Studi Medievali», Palermo, en octubre de 1987. El tema del encuentro fue «Aristotelismo *versus* platonismo en el Medievo».

4. Edición a cargo de Salvador Galmés, en *Obres de Ramon Llull. Edició original*, Comissió Editora Luliana, Mallorca 1917-1926, vols. XI-XIII. Desde ahora citaré ORL, seguido del volumen y de la página.

5. Cfr. Armand LLINARÉS, *Le système des sciènces de Ramon Llull, d'aprés l'Arbre de Ciència*, en Antonio HEREDIA SORIANO (ed.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Eds. Universidad de Salamanca, Salamanca 1986, pp. 535-545.

6. Edición de Antoni María Alcover y Mateu Obrador, en ORL, Comissió Editora Luliana, Mallorca 1906-1914, vol. III-VIII.

7. Edición de J. Roselló, en *Obres de Ramon Llull,* Palma de Mallorca 1901, vol. 1, pp. 3-301. No debe confundirse esta edición, también mallorquina, que consta

cambio, el Llull posterior a 1295, después de elaborar el *Arbre de sciència,* sería el «Llull sistemático».

Recapitulando: en esta ponencia nos vamos a centrar principalmente en una obra presistemática, la *Doctrina pueril,* que es como una pequeña *summa* o síntesis de sus puntos de vista anteriores al *Arbre de sciència, y* en ella procuraremos analizar cómo Llull considera las relaciones entre fe y razón[8].

2. La «Doctrina pueril»: estructura y contenido

Esta obra escrita, como ya he señalado, hacia 1282, después de un viaje de Llull a Oriente, pues hay en ella trazas de un profundo conocimiento del Cisma oriental (cfr. nota 2 supra), ha despertado la atención de los historiadores de la catequesis cristiana, por ser una de las primeras «Doctrinas cristianas» medievales y, según algunos, inspiradora de una buena parte de la gran tradición catequética bajomedieval y moderna, no sólo europea, sino también hispanoamericana. Consta de un breve prólogo, donde Llull declara la finalidad de la obra: enseñar a su hijo, que debía contar por entonces unos veinte años, «las cosas que son generales en el mundo, para que sepa descender después a las que son especiales o particulares»[9]. Tales enseñanzas debían conducirle cuanto antes a la ciencia del conocimiento y del amor de Dios. Por consiguiente, lo primero que le convenía aprender eran los catorce artículos de la fe católica, los diez mandamientos de Moisés y los siete sacramentos de la Iglesia, a todo lo cual seguirían los apartados que Llull se limitaba a denominar «los altres capítols conse-

sólo de tres volúmenes, con ORL (cfr. *supra*, nota 4), que cuenta con veintiún volúmenes.

8. Este mismo tema ha sido abordado exhaustivamente, pero desde otra perspectiva, por Tomás y Joaquín Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1939, I, pp. 514-523. Digo que el tratamiento es desde otra perspectiva, por cuanto que el interés de los profesores Tomás y Joaquín Carreras Artau se centra principalmente en la cuestión de las «rationes necessariae».

9. «Al comensament deu hom mostrar a son fill les coses qui son generals en lo mon, perque sapia devallar a les especials» (*Doctrina pueril,* Del prólech, en ORL, I, p. 3).

güents»[10]. Tales añadidos son muy interesantes: los siete dones del Espíritu Santo, las ocho bienaventuranzas, los gozos de Nuestra Señora, las siete virtudes (tres teologales y cuatro cardinales o morales), los siete pecados mortales, las tres leyes morales, las siete artes, y finalmente una serie de capítulos sobre los distintos estados (príncipes, clérigos, religiosos, etc.), un tratado sobre el alma, la vida y la muerte, una breve exposición sobre los cuatro elementos, un somera descripción del anticristo, etc.

Como es lógico, no voy a entrar aquí en un análisis de las principales tesis catequéticas lulianas, aunque he tenido la tentación de hacerlo, pues son de una especial significación histórica, como ya dije; voy a centrarme sólo en los epígrafes en que analiza la naturaleza de las artes liberales y de la Teología. Allí nos muestra Llull, con relativa claridad, sus puntos de vista sobre las relaciones entre aristotelismo y platonismo y, sobre todo, desarrolla sus principales tesis relativas al nexo o correspondencia entre la fe y la razón, o sea, entre la teología y la filosofía. Ciertamente, por ser la *Doctrina pueril* una obra primeriza, nos revelará las opiniones del primer Llull, es decir, del Llull presistemático; pero estoy persuadido de que en este opúsculo se hallan ya *in nuce* las principales intuiciones lulianas, que el Doctor Iluminado desarrollaría posteriormente, al hilo de sus polémicas académicas y misionales. No se olvide, finalmente, que «Llull fue siempre un autodidacta y que representa en el mundo de la teología un pensamiento de línea agustiniana, más bien un poco retrasado con relación a sus contemporáneos, es decir, un pensamiento más propio del siglo XII que del siglo XIII. Piensa, al final del siglo XIII, como si no hubiesen existido ni Alberto Magno ni Tomás de Aquino; no ha superado el horizonte teológico del agustinismo pretomista»[11]. En tal sentido, Llull puede considerarse como un representante extremo del agustinismo medieval, quien habría dejado de lado a Aristóteles, como también lo hicieron tantos otros autores de su época, porque el siglo XIII fue básicamente un siglo agustiniano, a pesar del magisterio de un Alberto o de un Tomás; en caso contra-

10. *Ibid.*, p. 4.

11. Evangelista VILANOVA, *Història de la teología cristiana,* I. *Des dels origens al segle XV,* Herder, Barcelona 1984, pp. 639-640, recogiendo la opinión de otros autores.

rio, no se entenderían las censuras parisinas de 1277 y la reacción filosófica posterior, principalmente de los franciscanos. Por tanto, Ramon fue más bien un hijo de su tiempo, que un adelantado a su tiempo, aunque esto pueda parecer paradójico, si las cosas se contemplan desde la historia de la lógica formal[12].

Por ello, y desde el punto de vista teológico, su sistema fue esencialmente sincrético. En efecto, Llull había crecido en un horizonte cultural, corriente en su tiempo, en el cual, junto a la combinación más o menos forzada de elementos platónicos con otros de carácter aristotélico, prevalecía una idea neoplatónica de la organización y estructuración del mundo (con su tema favorito de la jerarquía de seres y saberes, y la consiguiente verticalidad). Esta jerarquización neoplatónica fue común a todo hombre culto no sólo medieval, sino incluso moderno, hasta el siglo XVIII[13]. Tal cosmovisión ofreció al Doctor Iluminado esa concepción del universo como escala de las criaturas, que tan fuertemente impregnó su obra, hasta el punto de constituir quizá su característica más fundamental. Todo el simbolismo de árbol de las ciencias parece tributario de este tema, y conviene no perderlo de vista. Más concretamente, la «teología» luliana ha sido descrita en función de cuatro coordenadas[14]: 1) no tiene propiamente un punto de partida, sino que arranca de toda la «sabiduría» luliana; 2) no es una teología de disputa o controversia, a pesar de las muchas polémicas que sostuvo a lo largo de su vida, ni una teología de escuela o de una estructura determinada, sino una teología de vida, una teología, en definitiva, que parte de su vivencia de Dios; 3) tal vivencia le impulsaba a buscar la convivencia de los demás con Dios: por ello, la teología luliana no pretende convencer, sino convertir; y 4) partía, por último, de una situación social hoy inimaginable: que la sociedad entera era creyente: unos cristianos,

12. La influencia de la condenación de 1277 se constata posteriormente, hacia 1298, en su *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum [...],* también titulada *Liber contra errores Boëtii et Sigeri,* que es el comentario al decreto de Esteban Tempier. Cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramon Llull*, Editorial Castalia (Fundación Juan March), Madrid 1977, p. 159.

13. Cfr. Evangelista VILANOVA, *Història de la teología cristiana...,* cit. en nota 11, 1, p. 641.

14. Cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramon Llull,* cit. en nota 12, p. 190.

otros judíos y otros musulmanes: la incredulidad de los dos últimos grupos religiosos citados se reducía a dos artículos del credo católico: la Trinidad y la Encarnación. Por todo ello, las pruebas de la existencia de Dios tuvieron para Llull un interés muy secundario.

3. Juicio luliano sobre las artes liberales

a) *El «trivium»*

La opinión de Llull sobre las artes liberales y su utilidad debe contemplarse —como él lo señala expresamente— en el contexto del conocimiento de Dios (del conocimiento tanto especulativo como práctico de la esencia divina). En consecuencia, las artes serán juzgadas positiva o negativamente en la medida que faciliten o dificulten el acceso intelectual a Dios. Esto sería la vertiente misionera de tales artes, que obviamente no podía faltar en la obra luliana, en polémica con un tratamiento quizá demasiado academicista, cultivado en las Universidades.

La gramática es, desde el punto de vista propedéutico, el primer arte, aquél que es preciso dominar para pasar a otras ciencias más altas[15].

La lógica, que se ocupa de la verdad o falsedad de las proposiciones, conoce los cinco géneros universales (género, especie, diferencia y dos tipos de accidente) y ofrece las reglas para pasar de los universales o cosas generales a las cosas especiales o individuos; y también trata los diez predicamentos. Es más: toda ciencia consiste en concordar y componer los predicables con los predicamentos. Pero bien entendido que sólo las cosas creadas se distribuyen en los diez predicamentos[16]. Esto es importante destacarlo, pues la exclusión ex profeso de la «substancia divinal» del régimen de las categorías revela un particular acercamiento al estudio de la esencia divina, más dionisíaco (tema de la «supersubstancialidad») que

15. «Primerament te convé a passar per esta art de gramatica, qui és portal per lo qual hom ha de passar, a saber les altres sciències» (*Doctrina pueril,* cap. 73, 3; ORL, I, p. 130).

16. *Ibid.,* cap. 73, 4-7 (ORL, I, p. 131).

aristotélico...; y, en todo caso, esta exclusión descubre una tácita simpatía por el gran discurso neoplatónico sobre la «inefabilidad» del Uno. Extraña opción, ciertamente, porque tal proceder debería de haber conducido la obra luliana hacia alguna forma de larvado agnosticismo..., en lugar de haberla guiado hacia el mundo de las razones necesarias, en el cual Llull se manifestó tan gran dialéctico. Pero, el neoplatonismo constituye, en el fondo, la forma más extrema de «pensar» la razón pura, como demostraría, al cabo de los siglos, el genio filosófico de Hegel...; y la razón pura siempre culmina su proceso fagocitando la realidad extramental...

Por último, la presentación luliana del *trivium* concluye con palabras elogiosas sobre la utilidad y excelencia de la retórica.

b) *El «quadrivium»*

Las restantes cuatro artes son tratadas con poca simpatía y extremo rigor. La geometría —nos dice— podría abocar en el conocimiento de la grandeza de Dios, es decir, de su infinitud; pero, por ser un arte creado exclusivamente por el pensamiento humano[17], requiere todo el esfuerzo intelectual del hombre, dificultando la contemplación simultánea de Dios. En otros términos: el geómetra se halla imposibilitado para ejercitar sincrónicamente la inteligencia de las cosas divinas y la inteligencia de la axiomática geométrica. Lo mismo vale para la aritmética[18], donde Llull parece no disponer todavía del «cero», cosa sorprendente —si se confirmase esta impresión mía— pues el «cero» era de invención árabe y Llull conocía bien esa cultura... En todo caso, y aparte la anécdota del «cero», conviene resaltar aquí una curiosa paradoja: Llull, que se mostraría, en los sucesivos lustros, como un verdadero maestro en la combinatoria de la lógica formal[19], tan próxima a la

17. «Geometria és doctrina de formes immovables moltiplicades en nombre en humana pensa» (*ibid.,* cap. 74, 1 [ORL, I, p. 132]).

18. «Ne no.t consell, fill, que aprenes geometria ne arismetica, car arts son qui requeren cota la humana pensa, per la qual no pot hom ten be amar ne contemplar Deu» (*ibid.,* cap. 74, 9 [ORL, I, p. 134]).

19. La obra cumbre luliana en este género fue escrita entre 1305 y 1308, *y* se titula *Ars generalis ultima* o *Ars magna generalis ultima*. No hay de ella edición reciente.

matemática pura, y que lo era ya por los años en que escribía la *Doctrina pueril*[20], rechaza la fuerza intrínseca de la combinatoria matemática —quién sabe si por propia experiencia— como vía de acceso a la contemplación de la esencia divina... La acepta, en cambio, como vía demostrativa.

Esto obviamente plantea un problema gravísimo, que no me resisto a apuntar aquí, aun a riesgo de perder momentáneamente el hilo de nuestro discurso: si el Dios que demuestra la teodicea no es un Dios *eo ipso* contemplable, ¿el camino de la razón será ineficaz para la adoración de Dios? En otros términos: ¿el Dios de los filósofos es un Dios distinto del Dios de los santos?

La «estrolomía» («astrología» según otros códices) es muy alabada, dando por supuesta la influencia de los doce signos del zodíaco y de los siete planetas sobre los «cuerpos terrenales», que sólo falla cuando Dios omnipotente veda ese influjo. Si no fuese por la intervención divina, no fallaría nunca. Pero, a pesar de su entusiasmo por tal disciplina, Llull también desaconseja a su hijo su práctica, porque los astrólogos usan a veces mal de sus conocimientos, menospreciando el poder, la ciencia y la infinitud divinas.

Sólo defiende Llull enseñanza de la música, con la salvedad de que también la música puede resultar peligrosa, por el halo de vanidad mundana que crea en torno suyo, en la que incurren los juglares, que cantan y suenan instrumentos ante los principales de este mundo.

Recapitulando, pues, las principales opiniones de Llull sobre las artes liberales, podemos concluir que rechaza el *quadrivium,* o que, por lo menos, previene a su hijo de él, y que elogia abiertamente el *trivium,* aun cuando reconozca los límites de la humana inteligencia para conocer la esencia divina, pues ésta se halla más allá de los predicamentos... También parece distinguir entre el Dios de los filósofos, demostrado por la combinatoria lógico-formal, y la esencia divina directamente contemplada por los santos. Esto último supone reconocer —si es correcta mi interpretación— unos límites bien definidos a la razón natural en su ascenso a Dios,

20. No olvidemos que en 1272 había ya probablemente escrito su *Ars abreujada d'atrobar veritat,* que «constituye el primer modelo, harto complicado y difícil, del Arte general luliana» (cfr. Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española...,* cit. en nota 8, I, p. 289). No hay edición moderna de este *Art.*

y justifica que, dentro del gran plan apologético-misional luliano, la filosofía sea una herramienta absolutamente necesaria, aunque imperfecta: un medio *sine qua non* y, al mismo tiempo, un instrumento que necesita del complemento de la fe para poder llevar a cabo su tarea misional específica. Como veremos seguidamente, la filosofía sólo deviene verdadera filosofía en el seno de la fe, y a partir de ésta. En definitiva, la apologética luliana es sólo una apologética para creyentes..., y una descalificación de la filosofía pura.

4. La Teología y sus relaciones con la Filosofía

Todo un capítulo breve, pero substancioso, dedicado a la Teología[21], nos pone en antecedentes sobre las relaciones entre la fe y la razón, y nos ofrece los puntos de vista del primer Llull sobre Platón y Aristóteles.

La teología, que hace tan honorables a los hombres religiosos que la cultivan y que es poco menos que la finalidad de la ordenación sacerdotal[22], se funda en la fe y se halla en las palabras sobre Dios escritas por los santos. Todo hombre debe creer (sic) tales exposiciones, si quiere tener memoria de Dios y amor a Él y a sus obras[23]. Así pues, es «teología», según la doctrina luliana, todo escrito de los escritores eclesiásticos, con tal de que —y sólo en el caso de que— exprese la tradición cristiana. Teología es, en sí misma considerada, la exposición llana y ordenada de la fe trasmitida por las primeras generaciones y, por ello, es obligatoria para todo creyente, según lo establece el primer mandamiento de la Ley: «amarás a Dios con toda tu *mente*»[24]. Equivale, por tanto, a una

21. Cfr. *Doctrina pueril,* cap. 75 (ORL, 1, pp. 134-135). Cfr. sobre este tema: Sebastián García Palou, *Índole científica del saber teológico, según el beato Ramon Llull,* en «Estudios Lulianos», 2 (1958) 317-322; y Jordi Gayá, *El conocimiento teológico, como precepto, según R. Llull,* en «Estudios Lulianos», 18 (1974) 47-51.

22. «Los clergues son establits en lo mon per so que aprenen Theologia e que la mostren als homes» (*Doctrina pueril,* cap. 75, 3 [ORL, 1, p. 134]).

23. «Theologia, en quant es fundada per fe, está en les paraules deis sants homens qui han escrites e dites paraules de Deu e de les sues obres: les quals paraules hom deu creure, per tal que aya en memoria e en amor Deu e ses obres» (*ibid.*, cap. 75, 4 [ORL, 1, p. 135]).

24. Cfr. Jordi Gayà, *art. cit.,* en nota 21. El primer precepto es amar a Dios «ex toto corde, cum tota anima, cum tota mente».

declaración ordenada de la fe de la Iglesia, no necesariamente demostrativa ni discursiva. En tal sentido, el símbolo de la fe o el decálogo mosaico serían teología quintaesenciada; más todavía, serían la muestra más cabal de ella y modelo de toda teología.

No cabe duda de que Llull sintoniza aquí con él venerado espíritu del franciscanismo. En efecto, y como muy bien lo ha descrito Chevalier, el franciscanismo se apoya en los siguientes pilares: «la primacía absoluta de lo divino, la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia para perfeccionarla, la superación de la inteligencia por la voluntad y por el amor; y, tanto en el origen como en el término de su trabajo [se refería a los maestros franciscanos], la presencia vivificante de una intuición sin concepto, el poder que tiene el alma de ser directamente iluminada por Dios y de elevarse hasta él gracias a la asistencia de su Creador»[25].

En este marco, en el que la teología se presenta como sinónima, en algún sentido, de la expresión de la fe, sin apenas solución de continuidad con relación a la revelación misma sobrenatural, ¿qué lugar debe ocupar la Filosofía? Esta quedará simplemente reducida, según Llull, a la demostración racional de las propiedades que Dios ha infundido en las criaturas al crearlas, y a la exposición ordenada, es decir, sistemática y científica de la naturaleza de éstas. La filosofía es, pues, ciencia de las razones necesarias, «demuestra» a Dios y sus obras —aquí se ilumina verdaderamente lo que Llull entendía por «razones necesarias»— y permite y facilita la inteligencia de Dios[26]. Constituye el aparato técnico de la teología, es decir, su discurso científico, y la hace ciencia[27]. Su misión ancilar es, por lo mismo, presupuesto necesario de la propia existencia de la filosofía y condición de posibilidad de ella misma.

25. Jacques CHEVALIER, *Historia del pensamiento, II. El pensamiento cristiano,* trad. cast., Aguilar, Madrid 1960, p. 363. He comentado este texto en el siguiente trabajo: Josep-Ignasi SARANYANA, *El pensamiento teológico franciscano: San Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham,* en «Scripta Theologica», 14 (1982) 847-861.

26. «Per so car Deus ha donada natura e propietats a les creatures qui son, que naturalment lo signifiquen [i] el demostren al humanal enteniment, per assó Teologia se cové a la Philosophia, qui es sciencia natural qui per necessaries rahons demostra Deu e ses obres [...]» (*Doctrina pueril,* cap. 75, 5 [ORL, I, p. 135]).

27. Cfr. Armand LLINARÉS, *art. cit.* en nota 5, p. 542: «Grâce à la philosophie, la théologie devient une science».

En la teología, por tanto, convienen razón y fe[28]: la teología aporta la fe, mientras que la filosofía aporta la razón discursiva. (De alguna forma, y si analizamos atentamente este planteamiento, Llull sería precursor, aunque remoto, de la curiosa distinción ockhamiana entre fe infusa y fe adquirida. Como saben Vdes., la fe infusa sería la plataforma que haría posible, según el Inceptor, el acto de fe, y tendría el carácter de don sobrenatural, en tanto que la fe adquirida sería el hábito reflexivo en el interior de la fe, que unido a la fe fiducial daría lugar al acto de creer)[29].

Aquí precisamente, en este punto de su exposición, al analizar las relaciones entre la fe y la razón, Llull introduce una valoración interesante sobre Aristóteles y Platón: «Aristóteles y Platón y los otros filósofos, que querían tener conocimiento de Dios sin fe, no pudieron levantar tal alto el entendimiento hasta tener un claro conocimiento de Dios y de sus obras, ni tampoco del retorno del hombre a Dios; y esto, porque no quisieron creer ni tener fe en aquellas cosas por las cuales el entendimiento humano se levanta, por la luz de la fe, a entender a Dios»[30]. Por tanto, su juicio sobre los filósofos clásicos era severo, ciertamente, pero consecuente con su concepción ancilar de la filosofía. En efecto, si la filosofía era sólo el aparato racional de la fe, es decir, la reflexión desde la fe y en el interior de ella, entonces los filósofos no-creyentes quedaban automáticamente descalificados para conocer muchas verdades de orden racional. ¿Todos quedaban descalificados? ¿También los filósofos árabes y judíos? Éstos no, porque eran creyentes.

De esta forma, el Iluminado salvaba a sus queridos árabes y judíos... Es más; el esfuerzo filosófico del propio Llull, apoyado

28. «Fe e rahó se convénen en la sciencia de Teologia» (*Doctrina pueril,* cap. 75, 6 [ORL, I, p. 135]).

29. Sobre estas tesis ockhamianas, cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *Fe infusa, fe adquirida y Teología, Guillermo de Ockham,* en «Scripta Theologica», 17 (1985) 863-879. [Este trabajo fue posteriormente reproducido, totalmente revisado, en el libro ID., *Grandes maestros de la teología,* I. *De Alejandría a México (siglos III al XVI),* Atenas («Colección Síntesis», 7/4), Madrid 1994, pp. 160-175].

30. «Aristotil e Plato e los altres filosofs qui volien aver conexensa de Deu sens fe no pogeren, fill, pujar tant alt lur enteniment que poquessen aver declaradament conexensa e assó fo per so car no volíen creure ne aver fe en aquelles coses per les quals l.umanal enteniment per lum de fe s.exalsa a entendre a Deu» (*Doctrina pueril,* cap. 75, 7 [ORL, I, p. 135]).

en las tres artes liberales del *trivium,* estaba encaminado precisamente a hacer los mejores filósofos, apartándolos de algunos errores dogmáticos: concretamente de su desconocimiento de la Trinidad y del misterio de la Encarnación. Así pues, y de esta forma, la filosofía se convertía en camino de la fe, pero a condición de que partiese de la fe. Y la conjunción de fe y filosofía constituía la teología. Platón y Aristóteles, en cambio, por causa de su desconocimiento de la fe, ni siquiera habían sido propiamente filósofos.

* * *

Hemos abocado, señores, en una extraña paradoja, que les habrá resultado familiar, porque se ha repetido frecuentemente a lo largo de los siglos. Llull, como tantos otros antes que él, partiendo de la filosofía como camino necesario para la fe, ha descalificado la filosofía haciéndola imposible al margen de la fe. Una vez más, perdido el justo equilibrio analítico, la filosofía se transforma en una gnosis, ciertamente cristiana, pero gnosis al fin. ¿Cómo respetar, pues, el estatuto propio de la filosofía, sin que por ello mismo, y en el propio intento, se la desnaturalice o descalifique? Parece —y se lo ofrezco a Vdes. tomando ocasión de la lección histórica que ha intentado exponerles— que sólo la filosofía puede ser verdadera filosofía, si la teología es verdadera teología. Definitivamente, la condición de posibilidad de la filosofía, en el ámbito de los creyentes, consistiría en respetar el estatuto epistemológico de la teología cristiana. O hay teología y filosofía como ciencias distintas, aunque dependientes y subordinadas entre sí, o no hay ni filosofía, ni siquiera teología...[31].

31. Cfr. una hermenéutica distinta, aunque sobre el mismo asunto, en: Eusebi COLOMER, *El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura,* en VV.AA., *Fe i cultura en Ramon Llull,* Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, Mallorca 1986, II, pp. 9-29.

Capítulo IV
VOCABULARIO FILOSÓFICO EN LOS PRIMEROS ESCRITOS CATALANES DE RAMON LLULL*

1. Ramon Llull en la encrucijada lingüística del siglo XIII

El pensador mallorquín Ramon Llull (Raymundus Lulius para los latinos) nació, como se sabe, en Palma, hacia 1233, y falleció en su isla natal, a comienzos de 1316[1].

Fue Llull una personalidad enciclopédica, de actividad trepidante, a pesar de sus frecuentes enfermedades y de las persecuciones padecidas. Casado en 1257, tuvo dos hijos. Hacia 1263 decidió cambiar de vida y se transformó, después de una década de intensos estudios (1265-1274), en una especie de misionero laico, aunque estrechamente vinculado a la espiritualidad franciscana. Vendió sus abundantes bienes, dejando asegurado el futuro económico de su familia, y se entregó de lleno a la conversión de los musulmanes, en un itinerario incesante que le llevó varias veces a Túnez, y también a Chipre, Armenia y Sicilia. Recorrió así mismo media Europa, pasando por las más afamadas Universidades de aquella hora (Barcelona, Montpellier, Roma, Bolonia, París y Nápoles). Peregrinó a Santiago de Compostela y asistió al Concilio ecuménico de Vienne (1311-1312).

* Publicado en versión francesa: *Le vocabulaire philosophique en langue romane: les premiers écrits catalans de Ramon Llull*, en Jacqueline Hamesse, Carlos Steel (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 323-336.

1. Cfr. una buena biografía de Ramon Llull en: Tomás y Joaquín Carreras Artau, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1939, I, pp. 236-256; y en: Jordi Rubió i Balaguer, *Llull, Ramon*, en «Enciclopèdia Catalana», 14 (1992) 137-140.

Su actividad literaria fue también sorprendente. El catálogo completo de sus escritos, ofrecido por los hermanos Carreras Artau, señala 243 títulos auténticos (algunos ocupan varios volúmenes en su edición moderna), doce opúsculos perdidos y cuarenta y cuatro apócrifos y obras atribuidas[2]. Escribió en árabe, que conocía bastante bien, en catalán, que era su lengua materna, y en latín, que dominaba menos que las dos anteriores, pero de forma satisfactoria.

Aquí, con el propósito de estudiar los orígenes de la terminología filosófica catalana, creada expresamente por Llull, vamos a fijarnos sobre todo en tres obras suyas escritas en catalán. La primera, traducida por él mismo de un primitivo original suyo árabe, ahora perdido, titulada *Libre de contemplació en Déu*, que data de 1272, cuando Ramon Llull tenía unos cuarenta años. Haremos también algunas incursiones en el *Art amativa*, finalizado en 1290. Nos detendremos así mismo en su colección de proverbios, rotulada *Proverbis de Ramon*, que es de 1296.

El *Libre de la contemplació en Déu* es una obra enciclopédica, extensísima y fuertemente mística, estructurada en diversas divisiones de carácter simbólico (por ejemplo, en cinco libros, que se corresponden con las cinco llagas de Cristo). Consta de capítulos filosóficos, científicos y autobiográficos. El autor se basa en su experiencia vital, en la Biblia, en los filósofos griegos y árabes, en la escolástica y en los Padres de la Iglesia. Ramon pretendía ayudar a la contemplación de Dios y del mundo, cantar las alabanzas al Creador, contribuir a la mayor gloria de Éste y alcanzar las bendiciones divinas[3]. En la edición crítica, realizada a comienzos del siglo XX, el *Liber de contemplació* ocupa siete volúmenes[4].

2. Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española*, cit. en nota 1, I, pp. 285-334.

3. Cfr. *Llibre de la contemplació*, en «Enciclopèdia Catalana», 14 (1992) 70, sin firma.

4. Edición crítica catalana, con notas, proemio y glosario, a cargo de Mateu Obrador, Miquel Ferrà i Salvador Galmés, en: *Obres de Ramon Llull*, Comissió Editora Lulliana, Mallorca 1906-1914, tomos II al VIII, divididos en cinco libros, 40 distinciones y 366 capítulos, numerados correlativamente, con independencia de los libros. Hay una nueva edición, más reciente, con ortografía ligeramente modernizada o regularizada, en un sólo volumen muy apretado: *Ramon Llull. Obres essencials*, Editorial Selecta («Biblioteca Perenne», 17), Barcelona 1960, vol. II, pp. 97-1269.

Los responsables de la primera edición catalana (nunca antes de 1906 había sido editada en catalán, aunque sí había sido impresa su traducción latina) afirman que: «cualquiera que sea la importancia y el valor científico o doctrinal que el criterio moderno reconozca [a esta obra], habrá que convenir con total unanimidad que el *Libre de contemplació* es un rico tesoro filológico, un venerable y precioso monumento de la lengua, quizá sin parangón posible entre los monumentos que pueden presentar las demás lenguas románicas, a finales del siglo XIII»[5]. Que haya sido traducida al catalán por el propio Llull, a partir de un primitivo original árabe perdido, es indiscutible, puesto que el autor mismo de la obra lo afirma expresamente[6].

Sobre la autenticidad del texto, tampoco cabe discusión, pues se conserva un manuscrito casi contemporáneo de la primera redacción catalana, que data de 1280 (Biblioteca Ambrosiana de Milán), quizá copiado bajo la dirección del propio Llull. Este texto tan primitivo es el que fue editado por la Comissió Editora Lulliana, tomando también en cuenta otro manuscrito mallorquín del siglo XIV, conservado en el Col.legi de la Sapiència, de Palma. En todo caso, es preciso recordar que Llull llevó a cabo una reedición de su obra, con retoques que la enriquecieron. Es posible, incluso, que la segunda edición del *Libre de contemplació* haya sido posterior a una traducción latina llevada a cabo por él mismo, que se guarda manuscrita en París. Por ende, la secuencia habría sido: árabe, catalán, latín y catalán (segunda versión)[7].

Acerca de su valor filológico de este libro se ha escrito bastante. Los editores mallorquines la consideran como una verdadera cantera de información sobre los orígenes de la lengua culta catalana y sobre las variantes entre el catalán oriental y el mallorquín. También se han detenido en consideraciones lingüístico-filológi-

5. Mateo OBRADOR, Proemi, en *Obres de Ramon Llull*, cit. en nota 4, II, p. xxi.

6. «Car lo vostre servidor per gràcia vostra [de Déu] sia romansador d'aquesta obra d'aràbic en romans...» (*Libre de contemplació*, cap. 352, n. 30).

7. La edición primera impresa latina fue muy madrugadora, pues se remonta a 1505, y salió de unas prensas parisinas; la segunda latina es de 1740, y procede de Maguncia; etc. La primera en catalán, en cambio, no comenzaría hasta 1906, como ya se ha dicho, y sería terminada en 1914.

cas acerca de la obra luliana, con particular referencia al *Libre de contemplació*: Carreras Artau[8], Moll[9] y Badia Margarit[10].

Según Antoni Badía y Francesc Moll, el catalán luliano se caracteriza, en cuanto a la lengua, por dos constantes: ante todo, por una curiosa mezcla de latinismo y popularismo, que le inclina a tratar palabras cultas como si fuesen palabras populares; y también por un afán notable de precisión, que le obliga a largos períodos, sumamente bellos y ornamentados con todo género de recursos literarios y gramaticales. Llull fue, además, el primer escritor que ofreció una prosa catalana casi totalmente exenta de «provenzalismos», de modo que la influencia del provenzal, que se observa todavía aquí y allá, carece de relieve en el conjunto de su obra. Esto incluso puede señalarse en la poesía luliana, aunque aquí la presencia del provenzal es más patente. En cuanto al vocabulario, Antoni Badia y Francesc Moll subrayan que Llull creó un sin número de palabras catalanas y de giros lingüísticos, para que esta lengua pudiera desarrollar con soltura un discurso científico riguroso. El mismo fenómeno se observa conteporáneamente en Castilla, en los escritos promovidos por el rey Alfonso X el Sabio[11].

Sobre la inventiva de las palabras, Carreras Artau ha observado que Llull siguió el siguiente procedimiento: Primero determinaba un concepto general, dentro del cual discernía las determinaciones esenciales que integran tal concepto. A continuación expresaba todas las operaciones lógico-metafísicas añadiendo a la raíz común los correspondientes sufijos. A veces, tales sufijos denotan lo que es potencial, lo que es actual y la acción; otras veces,

8. Tomàs CARRERAS ARTAU, *El llenguatge filosòfic de Ramon Llull*, en «Estudis Universitaris Catalans», 21 (1936) 545-552.

9. Francesc de B. MOLL, *Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull*, en «Estudios Lulianos», 1 (1957) 157-206.

10. Antoni BADIA I MARGARIT, Francesc DE B. MOLL, *La llengua de Ramon Llull*, en *Ramon Llull. Obres essencials,* cit. en nota 4, pp. 1299-1358. Véase una extensa bibliografía en: Roberto J. GONZÁLEZ-CASANOVAS, *The Apostolic Hero and Community in Ramon Llull's «Blanquerna». A Literary Study of a Medieval Utopia with a Critical Bibliography*, Peter Lang («Catalan Studies. Translations and Criticism», 3), New York-Bern 1995.

11. *Ibidem*, pp. 1302-1306. Cfr. también Joan Martí CASTELL, *El català medieval: La lléngua de Ramon Llull*, Indesinenter, Barcelona 1981.

el agente, el sujeto paciente y la acción[12]. Por ejemplo: *essència, essencificable, essencificatiu, essencial, essencialitat, essencialment, essenciant, essenciar, essenciat, essenciatiu, essenciejant, essenciejar, essencificable, essencificatiu*, etc.[13].

Estando en Montpellier, en 1289 y 1290, y habiendo ya escrito el primero de sus tres artes, el *Art inventiva*, correspondiente a la primera de las potencias del alma, es decir, a la inteligencia, se propuso preparar el segundo arte, el *Art amativa*, dedicado a la voluntad. No llegó a redactar el tercer arte, el *Art memorativa*, relativo a la memoria, a pesar de la importancia que le concedía en su sistema demostrativo.

En el prólogo del *Art amativa* aparece un párrafo que revela perfectamente las pretensiones lingüísticas de Llull, que, por su interés, voy a reproducir íntegramente:

> «Lo que nosotros pretendemos al traducir este [Arte] de amar a la lengua vulgar, es que los hombres que no saben latín puedan tener arte y doctrina con los cuales mover su voluntad a amar con buen amor e, incluso, puedan tener ciencia para conocer la verdad. Y todavía más; lo traducimos al vulgar, para que los hombres que saben latín tengan la doctrina y el modo de pasar las palabras latinas al vulgar, hablando bellamente y usando los vocablos de este arte, pues son muchos los hombres que conocen la ciencia en latín, pero que no saben transportarla al vulgar, por falta de palabras, que ahora podrán tener por este arte»[14].

12. Tomàs CARRERAS ARTAU, *El llenguatge filosòfic de Ramon Llull*, cit. en nota 8, p. 546.

13. Tomado de Miquel COLOM MATEU, *Glossari general lul.lià*, Editorial Moll, Mallorca 1982-1985, en 5 vols. Aquí vol. II, pp. 363-364. Es comprensible que el *Diccionari de la llengua catalana* no haya recogido todos estos neologismos, sino sólo los dos princiaples: *essència* y *essencial*: INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS, *Diccionari de la llengua catalana*, Enciclopèdia Catalana-Edicions 62, Barcelona-Palma de Mallorca-València 1995, *ad vocem*.

14. «5. La entenció per que nos esta amancia posam en vulgar, es per ço que los homens qui no saben latí pusquen aver art e doctrina com sapien ligar lur volentat a amar ab bona amor, e encara, com sapien aver sciencia a conèxer veritat; e encara, per ço, la posam en vulgar, quels homens qui saben latí ajen doctrina e manera com de les paraules latines sapien devallar a parlar bellament en vulgar, usant dels vocables desta art, car molts homens son qui de la sciencia en latí no saben transportar en vulgar per defalliment de vocables, los quals per esta art aver poran» (*Art amativa*, en *Obres de Ramon Llull*, transcipció directa per Salvador Galmés, Comissió Editora Lulliana, Mallorca 1933, XVII, Del pròloch, n. 5, p. 7).

Se trata, por consiguiente, de una finalidad evangelizadora, como ahora diríamos, o, como otros prefieren, una pretensión pastoral de orden inculturador. Pero, detrás de tales intenciones, se manifiesta indudablemente el amor que Llull sentía por su lengua romance, y el deseo de lograr una terminología apta para la ciencia en lengua vulgar y un embellecimiento de la expresión catalana. En definitiva, deseaba forjar un vehículo lingüístico nuevo, apto para el discurso filosófico y teológico, que rivalizase con la lengua latina empleada por los científicos, no sólo en precisión, sino también en hermosura.

Como colofón de su *Art amativa*, Llull compuso una «Taula desta Art que es de explanament de vocables per a. b. c. ...», es decir, una tabla alfabética del *Art amativa*, donde se aclaran las palabras creadas por Llull, verdaderos neologismo derivados del latín, que resultarían incomprensibles para los lectores poco avezados en la lengua latina y poco expertos en temas filosóficos[15].

Fijémonos en las definiciones que ofrece de los términos más metafísicos usados por Llull en el *Art amativa,* dieciocho años después de terminar su *Libre de contemplació:*

actu: se entiende de dos maneras: primero como ser, como el ser de la cosa que es; en segundo lugar, es el actuar de la cosa, como entender, hablar, ver, calentar, correr y otras cosas parecidas[16];

acció: es lo propio del que hace en el que padece, como el fuego actúa en el aire al calentarlo, y el señor señorea sobre su vasallo[17];

essència: aquello por lo cual el ser es, como la humanidad es la esencia de lo que es hombre[18];

15. *Ibidem*, pp. 389-398.

16. «*Actu* se entén en dos maneres: lo primer es esser, axí com lo esser de la cosa que es; lo segon es lo obrar de la cosa, axí com entendre parlar veure scalfar córrer, e les altres coses semblants» (*ibidem*, p. 390). Seguimos generalmente la ortografía ofrecida por los editores de la Comissió Editora Lulliana, que todavía no toma en consideración la normalización ortográfica catalana de Pompeu Fabra.

17. «*Acció* es de aquell qui fa en aquell que soffir, axí com lo foch ha acció en laer com lo scalfa, e lo senyor qui senyoreja son vassall» (*ibidem*, p. 390).

18. «*Essencia* es ço per que esser es, axí como homanitat es essencia per que hom es» (*ibidem*, p. 393).

ens: es toda cosa, y toda cosa es ente[19];

entitat: es la esencia del ente, consistente en su acto[20];

existència: es la propiedad y la naturaleza por la cual la cosa está o es[21];

forma: es lo que da ser a la cosa, del mismo modo que el alma da ser al cuerpo[22];

passió: es lo propio del sufriente por causa del que actúa, como el aire que padece bajo el fuego que lo calienta, y el vasallo, bajo el señor que lo domina[23];

possible: es lo que puede ser[24];

potència: se entiende de dos maneras: potencia es lo que se hace con el objeto (lo capta), como el entendimiento que se posesiona de la verdad, o la vista, del color, o la voluntad del amor; la otra manera de potencia es aquello por lo cual lo que no es puede ser, así como en la mano del hombre vivo pueden aparecer gusanos[25];

quididat: es la esencia de una cosa, como la aureidad es la esencia del oro, y la humanidad lo es del hombre[26];

substància: es lo que es por sí y debajo de accidente, así como hombre o piedra son por sí debajo del accidente color, o cantidad u otros[27];

suppòsit: es aquello que es por sí y que está puesto debajo de otro, del mismo modo que se ha dicho de la substancia[28].

19. «*Ens* es tota cosa, e tota cosa es ens» (*ibidem*, p. 393).

20. «*Entitat* es essencia de ens que es son acte» (*ibidem*, p. 393).

21. «*Existencia* es propietat e natura per que la cosa sta» (*ibidem*, p. 393).

22. «*Forma* es ço que dona esser a la cosa, axí com ànima que dona esser al cors» (*ibidem*, p. 393).

23. «*Passió*: es de aquell qui soffir sots aquell qui fa, axí com làer qui ha passió sots lo foch quil scalfa, e vassall sots lo senyor quil senyoreja» (*ibidem*, p. 395).

24. «*Possible* es açò que pot esser» (*ibidem*, p. 395).

25. «*Potencia* se entén en dos maneres: la una potencia es ço que pren lo object, axí com lo enteniment qui pren veritat, o vista que pren color, e volentat amar; laltra potencia es ço per que açò que no es, pot esser, axí com en la mà del hom viu en que poden esser vermens» (*ibidem*, p. 395).

26. «*Quiditat* es la essencia de alguna cosa, axí como aureitat que es essencia daur, e homanitat de home» (*ibidem*, p. 396).

27. «*Substancia* es açò que sta per sí e dejús accident, axí com hom o pedra qui sta per sí dejús color e quantitat, e les altres» (*ibidem*, p. 396).

28. «Suppòsit es açò que per sí està e qui es posat dejús altre, axí com es dit de la substancia» (*ibidem*, p. 396).

2. El sintagma «està per»

La escolástica había decantado al latín los vocablos más significativos, tomados del griego. Además, había enriquecido la temática filosófica con una serie de asuntos nuevos recibidos de la Revelación (por ejemplo, las nociones de inspiración, intuición, creación, espíritu, etc.). Llull acogió todos estos términos y temas, y los traspasó, casi sin modificarlos, a sus escritos catalanes. Si nos limitásemos a constatar el uso de los términos *actu*, *acció*, *essència*, *ens*, *ésser*, etc. no adelantaríamos mucho en nuestro análisis. Podríamos limitarnos a una historia de la gramática catalana, comprobando las diferencias de dicción entre el latín y las diferentes lenguas romances.

Por ello, me parecen más importantes los sintagmas y definiciones elaborados por Llull para aclarar el uso de los neologismos, que, como hemos dicho, se toman casi literalmente de la lengua latino-escolástica. En tal sentido, las definiciones del *Art amativa* son preciosísimas. Por ejemplo; cuando, en su *Art amativa*, Llull define «possible» como lo que puede ser, sitúa lo «posible» en el orden metafísico y no sólo en el orden lógico.

También son dignos de consideración los proverbios lulianos. Los *Proverbis de Ramon* fueron escritos para mostrar las naturalezas de las substancias y sus accidentes[29]. Estamos en presencia, por tanto, de temas de altos vuelos metafísicos. Conviene que nos detengamos brevemente en algunos de estos proverbios.

El capítulo décimo de los *Proverbis de Ramon* está dedicado íntegramente a la «existencia de Dios». En el título del capítulo emplea Llull el término catalán «existència». Sin embargo, desconoce el verbo «existir», al menos en este capítulo, y también ignora el verbo «ser». En su lugar emplea, al referirse a Dios, el verbo catalán «estar», que modernamente indica estabilidad o permanencia en el lugar, habiendo perdido el sentido metafísico que le atribuye Llull[30]. Veamos, a modo de ejemplo, cuatro «proverbios» realmente difíciles de interpretar:

29. *Proverbis de Ramon*, en *Obres de Ramon Llull*, transcripció de Salvador Galmés, Comissió Editora Lulliana, Mallorca 1928, XIV, prólogo, p. 1.

30. Adelantamos ya que la segunda acepción del término luliano *estar*, registrada por Colom, es «consistir» (con este sentido es usado en el *Libre de contemplació*). La tercera, «existir» (con este sentido es usado en los *Proverbis de Ramon*). Cfr. Miquel Colom Mateu, *Glossari general lul.lià*, cit. en nota 13, II, p. 373.

He aquí el primero: «Deus està bo per sa bontat e non per altra»[31], que cabría traducir: «Dios es bueno por sí mismo y no por otro», o quizá más literalmente: «Dios es bueno por su propia bondad y no por otra bondad». Obviamente señala que la bondad divina no es participada, sino que es bondad subsistente, o sea, que Dios es esencialmente bueno. «Estar per» no indica situación transitoria: apunta a una condición esencial.

Pasemos al segundo ejemplo: «Deitat està per divines persones en les quals és sustentada»[32], expresión más compleja, que cabría vertir a las lenguas modernas del modo siguiente: «La divinidad es por las divinas personas, en las cuales subsiste». No pretende Llull hablar de una génesis, como si la esencia divina fuese causada por las personas; sino, por el contrario, afirma que no cabe hablar de la divinidad con independencia de la personas, o, de otro modo, que la divinidad no es participada por las personas divinas, como cada hombre participa de la humanidad. La traducción exacta sería, por tanto: «La esencia divina es las personas divinas»; no hay, pues, distinción (real) entre cada una de las personas divinas y la esencia divina; no hay *cuaternidad* en Dios, como el Concilio IV Lateranense había definido en 1215, al condenar el *De unitate* atribuido a Joaquín de Fiore, que afirmaba precisamente tal cuaternidad[33].

Por los dos ejemplos que acabo de recoger, se advierte que la locución catalana «estar» significa, en lengua castellana, «ser». Se observa ya, en los primeros balbuceos de la lengua catalana, la equivalencia entre «estar» y «ser». (En la lengua castellana, en cambio, «ser» y «estar» se han mantenido claramente diferenciados hasta el día de hoy). Por el contexto, Llull connota «ser» en sentido participativo. Por ello, al negar el sentido participativo de «estar per» en una primera proposición, cuando afirma que Dios «es por su bondad», niega el sentido participativo en los demás usos de «estar per». Dios, en efecto, no es un género del que participen especies o individuos. Las personas divinas son, pues, individuos pertenecientes a un género o especie.

31. *Proverbis de Ramon,* en *Obres de Ramon Llull,* cit. en nota 29, p. 16.

32. *Ibidem.*

33. «Una quaedam summa res [substantia, essemtia seu natura divina] est, [...] tres simul personae, ac singillatim quaelibet earundem» (Decreto *Damnamus ergo*, en DS 804). Cfr. Elisabeth REINHARDT, *Contenidos teológicos del «Damnamus ergo». Santo Tomás vs. Joaquín de Fiore*, en «Florensia», 13/14 (1999-2000) 339-350.

En la tercera proposición resulta todo mucho más claro: «Està Deus Pare per paternitat e Fill per filiació e Sant Esperit per espiració»[34], cuya traducción sería: «Es Dios Padre por la paternidad, Dios Hijo, por la filiación, Dios Espíritu Santo, por la espiración (pasiva)». Aquí apunta, evidentemente, a las propiedades personales, que constituyen cada de una de las personas. La paternidad constituye al Padre; la filiación, al Hijo; y la espiración (pasiva), al Espíritu Santo. Tomás de Aquino lo había expresado de modo semejante: «Pater [a] paternitate est»[35].

Parece, pues, que la expresión luliana «està per» equivale al latino «est per», «est in»[36] o «est a»; o sea, una construcción en la cual el verbo va acompañado por un predicado preposicional, señalando origen, propiedad o cualidad u otras circunstancias. El verbo «estar» tiene, además, el sentido de «ser», tomado en un contexto verdaderamente metafísico-existencial, no como un puro «encontrarse».

Finalmente, dos últimas muestras: «està Deus per sí matex e no per altre»[37], que se podría traducir: «Dios existe por sí y no por otro».

Y otro proverbio: «Deus està per engenrar e espirar», cuya versión podría ser: «Dios [Hijo] es por generación y [Dios Espiritu Santo] es por espiración». Otra traducción del proverbio, que no presupusiese una elipsis, se apartaría de la tradición católica; por ejemplo, la versión más literal: «Dios es por generación y espiración».

3. El sintagma «vós sóts en ésser»

Vayamos, por último, a la primera obra escrita por Llull, y también la primera catalana que de él se conserva, que, como ya hemos anunciado, es su famoso *Libre de contemplació en Déu*, que

34. *Proverbis de Ramon*, en *Obres de Ramon Llull*, cit. en nota 29, p. 16.
35. *Summa theologiae*, I, q. 40, a. 1c.
36. Por ejemplo, en la *Summa theologiae* (I, 3, 5c), cuando Aquino demuestra que «Deus non est in genere sicut species, [...] nec continetur in aliquo genere sicut principium», en un contexto muy semejante al de nuestro segundo ejemplo luliano.
37. *Proverbis de Ramon*, en *Obres de Ramon Llull*, cit. en nota 29, p. 16.

data de 1272, veinticinco años anterior a las dos obras que hemos analizado hasta ahora.

En el libro primero, distinción primera, Llull investiga las diferentes especies de alegría, considerando que la primera y principal es la alegría de existir, participación de la felicidad y alegría divinas. Por ello titula esa distinción: «Que todo hombre debe alegrarse porque Dios existe»[38].

El capítulo primero se abre con una argumentación de especial profundidad metafísica, en la que Llull debe conjugar los distintos significados de la palabra «ser».

Después de presentar el gozo del personaje evangélico que encuentra la perla preciosa (Mt. 13, 44-46), considera que mayor deberá ser la alegría de encontrar a Dios, que existe. «[...] con mucha más razón nosotros, que sabemos que [Tú] existes, deberíamos alegrarnos en tu ser, porque [tal ser] existe y no está privado de existencia»[39].

La expresión «vos sóts en ésser», referida a Dios, que Llull repite tres veces en el primer capítulo (traducida literalmente «vos estáis en el ser»), se opone a la expresión «ésser en privació». Más en concreto: la oposición es entre «és en ésser» y «és en privació». Llull se atreve a un juego de palabras todavía más arriegado, pero de gran belleza: «[vostre servu] considera lo vostre ésser ésser en ésser» («vuestro siervo considera que vuestro ser consiste en ser»)[40]. Dios es por esencia, existe por esencia, su esencia consiste en existir. En cambio, «nosaltres siam venguts de privació a ésser» («nosotros hemos pasado del no-ser al ser»).

No obstante, el sintagma «ésser en ésser» se aplica también al hombre, aunque éste, como criatura que es, proceda de la nada («de privació a ésser»)[41]. Llull no teme traducir nuestro *existir* por

38. «Com hom se deu alegrar per so com Deus és en ésser» (*Libre de contemplació en Déu*, en *Obres de Ramon Llull*, cit. en nota 4, II, lib. I, cap. 1, p. 6). Seguiremos el texto de la edición de la Comissió Editora Lul.liana, aunque tomaremos en consideración, en ocasiones, la ortografía de la versión mas moderna, publicada en *Ramon Llull. Obres essencials*, cit. en nota 4.

39. «[...] ben seria raó que nós qui sabem que vós sots en ésser, que.ns alegràssem en lo vostre ésser, per ço car és en ésser e no és en privació» (*ibidem*).

40. La edición latina de Maguncia, según constatan los editores críticos, dice aquí: «quando considerat quod tuum esse sit in esse» (*ibidem*, p. 10, nota).

41. *Ibidem*, II, lib. I, cap. 3, p. 15.

«ésser en ésser». Traduce *nada* por «privació [de ésser]». Sin embargo, el hombre es sólo «ésser en ésser», pues procede de privación de ser; mientras que el ser de Dios, su quididad, consiste en ser: «lo vostre ésser és ésser en ésser»[42]. Ramon ha conseguido expresar una nueva noción: la contingencia o posibilidad, opuesta a la necesidad. Otra vez aparece la indefinición entre la modalidad lógica y la modalidad real o metafísica (sic!).

La pretensión, en efecto, de que los modos (posible, necesario, contigente, imposible) no sólo se digan de las proposiciones, sino que sean también propiedades reales de los seres, es un tema de un alcance extraordinario, con el que la filosofía medieval tuvo que habérselas, sobre todo por infuencia de la filosofía desarrollada por los musulmanes. Avicena fue capaz de formular el problema de forma bellísima, cuando estableció que las tres primeras nociones son «ens», «res» y «necesse»; tales nociones son inmediatas y, según Ibn Sînâ, se adquieren sin mediación de otras nociones previas[43]. Los escolásticos cristianos tuvieron que dialogar con tal postulado, negando, en unos casos, que «necesse» fuese noción primera, y afirmándolo en otros. Aquino, por ejemplo, se limitó a recoger sólo una parte del postulado aviceniano: «primo in intellectu cadit ens»[44], olvidando la referencia a la necesidad.

Un cristiano, en efecto, y por contraposición a un musulmán, no podía aceptar que la necesidad fuese una primera noción derivada inmediatamente de la apertura del intelecto a las cosas, puesto que las cosas no son «realmente» necesarias: la creación, según la tradición cristiana, es libre. Llull, en cambio, tan pendiente de la cultura árabe, y obsesionado por la conversión de los musulmanes, tomó en consideración el tema, incorporándolo decisivamente a su discusión sobre la existencia del Ser divino.

42. «Honor i reverència sia feta a vós, sènyer Déus, qui havets dada tanta gràcia a vostre serf, tro que son cor nada en goig e en alegre, així com lo peix nadant per la mar; lo qual goig e alegre li ve, Sènyer, adoncs considera lo vostre ésser ésser en ésser» (*ibidem*, I, cap. 1, n. 25).

43. AVICENA, *Metaphysices compendium*, I, I, 6. También en el *Liber de Philosophia prima*, I, 5.

44. «Primum quod in intellectum cadit, est ens» (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, 7, ad 15).

Capítulo V
SOBRE EL IMAGINARIO FEMENINO BAJOMEDIEVAL*
Ramon Llull *versus* Francesc Eiximenis

1. Nociones preliminares y planteamiento del problema

Imaginario es, por definición, aquello que sólo existe en la imaginación, es decir, lo que no tiene existencia extramental. También puede ser aquello que no tiene existencia real. Aquí lo empleamos, sin embargo, en un sentido distinto.

El imaginario, al igual que el mito, «se ve mejor que se entiende»[1]. Para empezar, conviene definir algunos términos que intervienen en la noción de imaginario. Tales voces son mito e ideología.

Mito e ideología están emparentados, pero no son lo mismo. Mito es una explicación fabulada de un misterio, sobre todo religioso, aunque no exclusivamente. Ideología es el conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, una colectividad o una época. El imaginario es ideología cuando responde casi exclusivamente a un sistema cerrado de mitos. Los griegos configuraron su concepción del hombre, del mal y del cosmos, en un conjunto de mitos, recopilados, en buena medida, en el ciclo homérico. El ciclo homérico fue la expresión más acabada del imaginario griego presocrático, del cual ni siquiera prescindió el mismo Platón (recuérdese, por ejemplo, el mito de la ca-

* En colaboración con Francisco Cardona-Vidal. Fue presentado en el Congreso Internacional de Filosofía Medieval. VII Latinoamericano, celebrado en San Antonio de Padua [Buenos Aires], en octubre de 1999, y publicado con el mismo título en la revista: «Nuevo Mundo», nueva época, 1 (Buenos Aires 2000) 341-370.

1. Juan María Sánchez-Prieto, *El imaginario vasco*, EIUNSA, Barcelona 1993, p. 35.

verna, en la *República*, y el mito del demiurgo, en el *Timeo*). Los taínos, en las Antillas mayores, explicaron el origen de la mujer por medio de una relación mitológica, recogida por Ramón Pané, que denota, al mismo tiempo, su alta estima de lo femenino. Los aztecas vertieron su noción de la historia y de la salvación humana en los cinco ciclos solares, representados plásticamente en su calendario litúrgico-celeste.

Sin embargo, como no todo imaginario es también mito, se puede definir el mito como la imagen experimental de la historia en la historia. Es, pues, una mezcla de conceptos y de ideas, de juicios y de mitos, de vivencias y de leyendas, que expresan qué idea se ha formado un pueblo de sí mismo o de los grandes misterios cósmicos. Es resultado o expresión, pero tiene, además, capacidad de modelar la conciencia del grupo y de organizar la vida social. El imaginario es, pues, un proceso cultural que configura la identidad de un colectivo, y del cual participan las personas integradas en él.

Con estos presupuestos adivinamos que difícilmente se adecuan el imaginario femenino de Llull y de Eiximenis, pues diferentes identidades relacionadas con diferentes procesos culturales, aunque parecidos en algunos extremos, arrojan distintos imaginarios. ¿En qué se asemejan los imaginarios femeninos de Llull y Eiximenis? ¿En qué son desemejantes? Este va a ser el tema de nuestra disertación, tomando como base sendas obras de Llull y Eiximenis, donde éstos vierten su manera de entender la mujer, a una distancia temporal de un siglo (1285-1398), un arco de tiempo que nos parece significativo.

a) *Ramon Llull y su «Blanquerna»*

De Ramon Llull[2] hemos elegido su emblemática novela moralizante *Llibre d'Evast e Blanquerna*, terminada, al menos en su

2. Cfr. sobre vida y obras de Ramon Llull, cfr. Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid 1939, I, parte III, pp. 233-640; VV.AA., *Ramon Llull. Obres Essencials*, Ed. Selecta, Barcelona 1957, I, pp. 19-122; Miquel BATLLORI, *Introducción a Ramón Llull*, Ed. Dirección General de

parte esencial, entre 1283 y 1285, en Montpellier, actualmente al sur de Francia y, en aquellos años, señorío del rey de Mallorca. Al margen de los problemas críticos que plantea *Blanquerna*[3], que poco afectarán a nuestro análisis, esta novela constituye un lugar privilegiado para descubrir el imaginario femenino luliano. Algunos la consideran una novela de carácter autobiográfico, aunque más bien es un ideal de autobiografía. En todo caso, es la novela más antigua autobiográfica de la literatura occidental[4].

Está dividida en cinco libros, según las cinco llagas de Cristo. Esta penta-división, de carácter soteriológico, expresa la redención de los cinco modos de vivir o cinco estados de vida: matrimonio, consagración religiosa, sacerdocio, primado romano, eremitismo[5]. El primer libro de *Blanquerna,* donde se trata del estado

Ralaciones Culturales, Madrid 1960; Martí DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*, I, Edicions Ariel, Barcelona 1964, pp. 206-235; Antoni COMAS, *Literatura catalana*, Ed. Planeta, Barcelona 1977, pp. 5-11; Sebastián GARCÍAS PALOU, *Sobre el origen de la supuesta leyenda martirial de Ramon Llull*, en «Scripta Theologica», 16 (1984) 307-322.

3. Los dos primeros capítulos del libro quinto (caps. 96 y 97) de *Llibre d'Evast e Blanquerna* parecen inspirados en la renuncia del papa Celestino V (5.07-13.12.1294), posterior a la terminación de la obra. En efecto, Celestino V abandonó el papado al cabo de cinco meses, para regresar a su primitiva vida eremítica. En esos dos capítulos del libro quinto, Blanquerna, protagonista de la ficción literaria, hace lo mismo. Los dos libros que se añaden, como colofón, a la novela: *Llibre d'amic e amat* y *Art de contemplació*, presentados, en la ficción literaria, como obras de Blanquerna, ya dimitido como pontífice y habiendo regresado a su vida eremítica, aunque sin abandonar los alrededores de Roma, no constituyen, en sentido estricto, una perfecta continuidad con el resto de la novela. Por ello, muchos críticos se han inclinados por considerarlos obras independientes. De hecho, es frecuente que Llull se autocite. Esto ocurre varias veces en la novela *Blanquerna.* Otros críticos estiman, por el contrario, y con fundamentos muy sólidos, que más bien habría sido el papa Celestino V quien habría tenido presente esos capítulos de *Blanquerna* al decidirse a renunciar al solio pontificio. En tal caso, Blanquerna habría sido redactada de un sola vez, entre 1283 y 1286, sin añadidos ni refundiciones posteriores. Cfr. en este sentido: Martí DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, cit. en nota 2, I, pp. 287-291.

4. Cfr. Joan PONS, *Introducció* a *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, en VV.AA., *Ramon Llull. Obres Essencials*, Selecta, Barcelona 1957, I, p. 113; Martí DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*, cit. en nota 2, I, pp. 316-326; Miquel BATLLORI, *Ramon Llull i el lul·lisme*, Tres i Quatre (Biblioteca d'Estudis i Investigacions), València 1993, II, pp. 221-335.

5. «En significación de las cinco llagas que en el árbol de la cruz recibió nuestro señor Jesucristo para redimir a su pueblo de la servidumbre del demonio y del cautiverio en que estaba, queremos dividir este libro en cinco, en los cuales daremos

matrimonial, y el segundo, referido al estado religioso, tienen un especial interés con vistas a descubrir el imaginario femenino luliano. En esos capítulos, en efecto, aparecen muy bien diseñados tres caracteres femeninos: Aloma, esposa de Evast y madre del protagonista Blanquerna; Anastasia, la viuda-madre que desea casar a su hija Cana; y Cana (en catalán Natana), la joven y bella mujer que pretende disuadir a Blanquerna de huir al éremo y casarse con él, y que, al fin, ingresa ella misma en religión y recibiendo la carga de abadesa de un monasterio.

Para una adecuada contextualización de la novela, no puede olvidarse que se sitúa en la Europa mediterránea del siglo XIII, lugar de «coexistencia y una interacción constantes de tres mundos: el latino, el bizantino y el islámico, cuyos contactos son múltiples: políticos, económicos, culturales, religiosos»[6]. En las obras del beato Llull queda también reflejada la vida juglaresca de su tiempo. «El juglar es una de las figuras que le sirven de modelo y recurso para ensayar una vía eficaz de divulgación de sus ideas reformadoras»[7]. Aunque es bien sabido que los juglares eran buscados porque alegraban la corte, sabemos también que el arte de trovar bien pronto se descentró, de modo que el canto y baile juglaresco pasó a esconder inconfesadas e inconfesables inclinaciones eróticas[8]. Llull, que era ya hábil literato al redactar *Blanquerna* —no en vano llevaba ya diecisiete obras escritas—, soluciona el problema por alzada. El juglar de *Blanquerna* (cap. 78), que recibe el nombre simbólico de «Valor», es presentado como la idealización del

doctrina y regla de vivir a cinco estados de personas, a quienes este libro será muy útil. El primero será el estado del matrimonio; el segundo, el estado de religión; el tercero, del estado de prelacía; el cuarto, del estado de la Apostólica Señoría, que reside en el señor Papa y en los eminentísimos cardenales; el quinto, del estado de la vida eremítica» (prólogo). La edición catalana original de *Blanquerna*, a cargo de Salvador Galmés y Miquel Ferrà, constituye el volumen IX de *Obres de Ramon Llull* (=ORL), Comissió Editora Lulliana, Mallorca 1914. Cuando citemos en lengua castellana emplearemos la edición recogida en *Ramon Llull. Obras literarias*, a cargo de Miguel Batllori y Miguel Caldentey, en BAC, Madrid 1948, que reproduce una traducción setecentista.

6. Miguel BATLLORI, *Introducción a Ramón Llull,* Dirección General de Relaciones Culturales, Madrid 1969, p. 5.

7. Guillermo DÍAZ-PLAJA, *Historia general de las literaturas hispánicas*, Ed. Barna, Barcelona 1949, I, p. 669.

8. Cfr. *ibidem*, p. 669.

tipo, al rechazar la copa de plata con que el cardenal quería obsequiarle. El trovador «cantaba las canciones y coplas que el emperador había compuesto, e interpretaba los bailes y notas que el mismo emperador había hecho en honor a la Virgen. Es decir, era un virtuoso, pero no un compositor ni poeta»[9]. Sobre todo, era un intérprete desinteresado, cautivado por el amor trascendente a la Mujer celestial. Una bellísima muestra de poesía trovadoresca, debidamente sublimada, al estar dirigida a Santa María, se halla en el libro tercero de *Blanquerna*[10].

El motivo que impulsó a Llull a escribir su *Blanquerna* no fue preparar una autobiografía, aunque en la obra se hallen abundantes notas autobiográficas: «Los paralelismos [entre la novela y la vida de Llull] parecen evidentes en el libro primero, pero carecen de fundamento en los otros libros, por la sencilla razón de que el escritor estuvo casado, pero no fue religioso, ni abad, ni obispo, ni papa»[11]. De todas formas, quién podrá negar que el trovador que protagoniza tantos episodios de los libros IV y V rememora muchos rasgos autobiográficos... Con todo, la facilidad de la prosa de *Blanquerna*, su perfección sintáctica, evitando tecnicismos filosóficos, y su intento de acercarse siempre al lector medio, constituye esta obra, según la opinión de muchos, en una novela didáctica a la manera oriental, más en que una autobiografía, con múltiples enseñanzas para vivir una auténtica vida cristiana[12].

9. *Ibidem*, p. 670. El texto de Llull es: «Agradaron mucho al cardenal y a todos los de la corte las palabras y razones del juglar, y después el cardenal le mandó dar una bella copa de plata dorada en que bebía; pero el juglar no la quiso aceptar [...]» (*Blanquerna*, IV, cap. 78, 5). La reforma de la Iglesia, principalmente de la curia romana, fue una de las constantes de Ramon Llull. De este deseo se aprecian numerosas trazas en *Blanquerna*, sobre todo en el libro IV, por ejemplo: «[...] e de la superfluytat que.ls arquebisbes e altres prelats han de despendre los béns de santa Esgleya, fossent procurats los oficis que.ls cardenals han preses de *Gloria in excelsis Deo*, e que un dels cardenals fos tengut a respondre a la messió de tots els uficis, e que tots los bisbes, arquebisbes, prelats, e lurs sotmeses, deguessen bastar lo cardenal com pogués proveïr als oficis» (IV, cap. 79, 9; en ORL, IX, 293-294).

10. «A vos, Dona Verge Santa Maria, / do mon voler qui.s vol enamorar / de vós tan fort que, sens vós, nol voldria / en nulla re desirar ni amar, / car tot voler ha melloria / sobre tot altre qui no sia / volent en vós qui és mayre d'amor / qui vós no vol no ha d'on s'enamor. / [...]» (III, cap. 76, 1; en ORL, IX, 272).

11. Martí DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*, cit. en nota 2, I, p. 291.

12. Cfr. *ibidem*, p. 293; Joan PONS, *Introducció* a *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, cit. en nota 4, I, p. 115.

Para que mejor se pueda seguir nuestro discurso, recapitulemos brevemente el hilo argumental de la novela luliana. *Blanquerna* está dividido, como ya hemos dicho, en cinco libros, como cinco son las llagas de Cristo en la Cruz y cinco, también, los estados que Ramon quiere resaltar. Blanquerna, personaje principal de la novela, pasa por los diversos estados, que Llull idealiza de manera utópica.

En el primer libro, Blanquerna es el hijo deseado y tardío del matrimonio formado por Evast y Aloma. Ambos constituyen un matrimonio bien situado. Evast es un rico comerciante y ella una mujer de familia honrada y de buenas costumbres Los padres de Blanquerna rechazan, al principio, la vocación de su hijo, que quiere dedicarse a la vida eremítica contemplativa, pero acaban no tan sólo aceptándola sino que ellos mismos cambian de vida, venden cuanto tienen y fundan un hospital, en el que sirven ejemplarmente.

El segundo libro, acerca de la vida religiosa, se compone de dos partes: la primera versa sobre la joven Cana, con quien Aloma intentó casar a su hijo Blanquerna. Cana, después de una edificante conversación con Blanquerna, acaba por entrar en religión. La segunda parte está íntegramente dedicada a Blanquerna, convertido en ermitaño y, después de muchas vicisitudes, elegido abad de un monasterio.

En el tercer libro, el abad Blanquerna, contra su voluntad, pero por obediencia al papa, acepta ser nombrado obispo y, de inmediato, ordena su obispado conforme al plan general de reforma ideal luliana.

En el libro cuarto, Blanquerna es elegido papa y comienza a aplicar su plan de reforma en la curia romana.

Por último, el libro quinto nos presenta al papa Blanquerna envejecido, renunciando al papado y de regreso a su primera vocación eremítica. Como colofón de estos cinco libros encontramos el *Libre d'Amic e Amat* y *l'Art de Contemplació*.

Blanquerna es una obra fundamentalmente didáctica, donde el beato Llull describe con mucha precisión las vocaciones y los estados de vida medievales. En ella Llull «recoge sus experiencias de ermitaño, sus cavilaciones de apóstol-filósofo, sus elevaciones místicas; describe los bosques y los desiertos con entrañable amor a la naturaleza y a la soledad; traza un plan completo de reforma de la Iglesia y nos presenta en la persona de Blanquerna el ideal

del matrimonio cristiano, las normas de la educación del niño, y el dechado del monje, del obispo, del papa»[13]. Fue, además, el primer medieval que filosofó en una lengua romance, en un contexto platónico-agustiniano. Su teología, en cambio, fue claramente franciscana. Fue un apasionado de la Virgen María y defensor acérrimo de su Concepción Inmaculada[14].

Movido por su afán de convertir a los musulmanes, racionalizando, por medio de sus «artes argumentativos», la exposición de las verdades cristianas fue acusado de semirracionalista y heterodoxo por el inquisidor Nicolás de Eimeric[15]. Su objetivo, sin embargo, no era demostrar el misterio que trasciende las posibilidades de la razón incluso iluminada por la fe, sino hacer indiscutible el dogma cristiano. Llull, que fue un gran apologeta, se equivoca, según la apreciación de Eimeric[16]. Por ello, el inquisidor pidió al

13. Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia*, BAC, Madrid [4]1976, II, p. 812.

14. Cfr. *ibidem*, pp. 909-918.

15. Nació en Girona en 1320, de la orden de Santo Domingo en 1357 fue nombrado Inquisidor general del Reino de Aragón. Desempeñó importantes cargos e intervino activamente en la vida pública de la Confederación catalano-aragonesa y como teólogo de los pontífices de Aviñón. Su escrito principal *Directorium Inquisitorum* (Aviñón 1376) obtuvo una vigencia universal de siglos en la cristiandad. Fue, sin duda, su enfrentamiento con Llull lo que le valió la impopularidad de la época. Además de teólogo e inquisidor, fue canonista, escriturista, hagiógrafo, filósofo y publicista. Murió en su ciudad natal en 1399.

16. En todo caso, las opiniones y censuras de Eimeric han sido cuidadosamente revisadas por la historiografía reciente. Sobre la persecución de Eimeric a las obras de Llull veáse: Josep PERARNAU, *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric: els fragments de l'«Ars amativa» de Llull en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu «Directorium Inquisitorum»*, Facultat de Teología de Catalunya-Facultat Eclesiàstica de Filosofía de Catalunya, Barcelona 1997. El códice vaticano latino 7199, de la Biblioteca Apostólica Vaticana, que contiene la versión latina de el *Ars amativa,* tiene extractos autógrafos de Eimeric en sus últimos folios. Perarnau sostiene que este códice sería la correa de transmisión entre el *Ars amativa* y las famosas cien tesis lulianas que el *Directorium* de Eimeric consideró heréticas. Por tanto, y según las conclusiones de Perarnau, los artículos atribuidos por Eimeric a Llull, tomados del *Ars amativa*, serían en realidad reelaboraciones del inquisidor a partir de fragmentos textuales lulianos, que falsearían el pensamiento del mallorquín. Eimeric tampoco tomó en cuenta el carácter «artístico» o literario de la obra luliana, y transformó en tesis metafísicas o teológicas expresiones que tenían otro sentido y finalidad; finalmente, la colección de Eimeric tenía carácter privado, sin el respaldo, en la condena, de ningún acto del magisterio supremo de la Iglesia. Cfr. Nicolau EIMERIC y Francisco PEÑA, *Manual de los inquisidores*, Ed. Muchnik, Barcelona 1983, pp. 157-164.

papa Gregorio XI la condena, primero de una serie de artículos extractados de las obras lulianas, especialmente del opúsculo *Ars amativa*, y después, la proscripción de todas las obras del maestro mallorquín. Gregorio XI, que al principio se mostró relativamente benigno con la causa luliana y frenó los ímpetus de Eimeric, acabó cediendo e imponiendo una prohibición cautelar de leer la obra luliana (a todo esto, Llull ya había fallecido). La sombra de la condena, que nunca llegó a producirse, ha planeado sobre la figura de Llull, hasta nuestros días, de modo que su causa de canonización no ha podido progresar.

b) *Francesc Eiximenis y «Lo libre de les dones»*

De Francesc Eiximenis[17] hemos elegido *Lo libre de les dones,* escrito en Valencia hacia 1398 y dedicado a la noble señora doña

17. Nació en Girona hacia 1340. Se sabe la fecha exacta de su muerte, abril de 1409. Profesó como fraile menor en el convento de San Francisco de Paula de Valencia, ciudad en la que residía con su familia desde muy corta edad. Muy pronto se dio conocer por sus sermones, confesiones, consejos y otras buenas obras. Poco se sabe de sus primeros años, pero que conoció los centros del franciscanismo en Italia, Francia e Inglaterra. Se sabe que el consejo de la ciudad de Valencia le concedió una renta de veinte florines de oro, para ir a una Universidad de reconocido prestigio. El ambiente que más le sedujo fue el de Oxford, pero fue en la Universidad de Toulouse donde en 1374 se doctoró en Teología. Al regresar, residió en Valencia una larga temporada y participó activamente en la política ciudadana, alternando su fecunda labor de escritor con las misiones apostólicas y sociales que le eran encargadas en la ciudad levantina. En el Cisma de Occidente se mostró neutral al principio; en 1398 tomó partido decididamente por Roma. Aun así, en 1408, Benedicto XIII, el papa Luna, lo llamó para que participara en el concilio de Perpiñán. Poco después lo nombró patriarca de Jerusalén y además lo consagró obispo de Elna. Meses después, en 1409, falleció en Perpiñán. Cfr. Joan RUIZ, *Història de la Literatura Catalana*, Ed. Teide, Barcelona 1954, pp. 97-117; Antoni COMAS, *Literatura catalana*, Ed. Planeta, Barcelona 1977, pp. 26-29; David J. VIERA, *La obra de Francesc Eiximenis, OFM (1340?-1409?) en los siglos XV al XVII*, en «Archivo Ibero-Americano» 39 (1979) 24-32; Curt WITTLIN, *Introducció*, en Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, Departament de Filogia Catalana de la Universitat de Barcelona-Curial Edicions Catalanes, Barcelona 1981, I; Martí DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*, Edicions Ariel, Barcelona 1964, II, pp. 133-197; Albert HAUF, *Introducció biogràfica*, en Francesc EIXIMENIS, *Lo crestià*, Eds. 62, Barcelona 1983, pp. 5-11; Emili GRAHIT, *Memoria sobre la vida y obras del escriptor geroní Francesch Eiximenis*, en Ed. Col·legi Universitari de Girona («Studia bibliographica»), Girona 1991, pp. 1-33. Citaremos *Lo libre de les dones* por la edición de Curt Wittlin, abreviado *Lo libre*, seguido del capítulo y la página de esa edición.

Sancha Ximenis de Arenós, Condesa de Prades, aunque después, en el mismo preámbulo de *Lo libre*, Eiximenis recomiende el libro a todas aquellas mujeres que «quieran conocer su natural condición»[18]. También sugiere su lectura a los que hayan de dirigir espiritualmente a las mujeres.

Traducido al castellano por un anónimo fraile franciscano con el título *Carro de las donas*, fue publicado en Valladolid en 1542[19]. Dicha traducción no es muy fiel, pues el traductor introduce varios cambios y excluye partes del texto, pero ha contribuido decisivamente a su popularización e influjo en Castilla. En todo caso, el original resulta en su conjunto «una exposición bastante lograda de los vicios femeninos, a la vez que de sus virtudes y cualidades»[20]. Las fuentes de las que se sirve Eiximenis proceden de la doctrina de los doctores y también de su propia experiencia pastoral[21].

Francesc Eiximenis vivió de lleno en el siglo XIV, inserto en el renacimiento cultural catalán iniciado por el rey Jaime II de Aragón (1267-1327), que tocaría techo en el siglo XV, poco después de la muerte de Eiximenis. No obstante el franciscano es todavía un hombre de mentalidad medieval, sin interés en renunciar a ella ni a acercarse a nuevas corrientes y a nuevas ideas que prosperan a su alrededor[22]. No podemos obviar que Eiximenis fue contemporáneo de Catalina de Siena y de Cristina de Pisán, auténticas protagonistas de la Edad Media en la afirmación de la personalidad femenina.

Como es sabido, en pleno siglo XIV se desató en Europa una crisis muy aguda, tanto económica y social (a consecuencia de las oleadas de peste bubónica y de las guerras, principalmente la

18. Curt WITTLIN, *Introducció*, en Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, cit. en nota 17, p. XVII.

19. David J. VIERA, *Más sobre Vives y el «Carro de las donas»,* en «Revista Valenciana de Filología» 7 (1975) 291.

20. Manuel J. PELÁEZ, *La mujer en la obra de Francesc Eiximenis*, en «Collectanea Franciscana» 53 (1983) 41-49, aquí p. 41.

21. Cfr. Guillermo DÍAZ-PLAJA, *Historia general de las literaturas hispánicas*, cit. en nota 7, I, p. 721.

22. Cfr. Martí DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*, cit. en nota 17, II, p. 196.

Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra), como política (con el despertar de las nacionalidades). La Iglesia se vio salpicada, además, con el Cisma de Occidente (desde 1378). Fueron momentos muy difíciles para la cristiandad, iniciados ya en 1309 con la emigración de los pontífices a Aviñón. A consecuencia del Cisma, la Iglesia estuvo dividida casi cuarenta años, desde las sucesivas elecciones de Urbano VI (8 de abril de 1378) y Clemente VII (20 de septiembre de 1378), hasta la elección de Martín V (11 de noviembre de 1417).

Lo libre de les dones consta de dos partes. La primera, de trece capítulos, estudia la mujer en general. La segunda parte, de 383 capítulos, presenta la mujer en particular. Esta dividida en cinco tratados: niñas, doncellas, casadas, viudas y religiosas. Se percibe una gran desproporción entre los tratados. El tratado de niñas consta de cinco capítulos; el de doncellas, de doce; el dedicado a las casadas, de sesenta y cuatro; seis tiene el de las viudas; y el resto, el tratado más voluminoso, está dedicado a las religiosas, con doscientos noventa y seis (caps. 101-395).

Lo libre es de estructura escolástica, aunque a primera vista parezca poco sistemático, como improvisado; pero, nada más lejos de la realidad. El franciscano «expone verdades y principios según una argumentación detalladísima y amplia, demostrando, con muchas razones, lo que pretende». Con la máxima prodigalidad, escribe páginas y páginas, capítulos y capítulos con la finalidad de demostrar y precisar cosas que nos parecen ya tácitamente demostradas y sobradamente precisadas[23]. Es, pues, un tanto premioso, para nuestra mentalidad, pero quizá no tanto para los medievales, especialmente los medievales de cultura no universitaria.

En el primer tratado recomienda la buena educación de las niñas. En el segundo hace más hincapié en la humildad y pureza de las doncellas, combatiendo especialmente la mala costumbre, según Eiximenis, de maquillarse y embellecerse en exceso.

23. «Exposa veritats i principis a base d'una argumentació detalladísima i àmplia, amb la qual va demostrant, a còpia de gran nombre de raons, el que pretén. Això, ho fa amb la màxima prolixitat i escriu pàgines i pàgines, capítols i capítols amb la finalitat de demostrar i de precisar coses que ens semblen tàcitament demostrades i sobrerament precisades» (*ibidem*, p. 150).

En el tratado de las casadas, el más interesante, diserta principalmente sobre el matrimonio y sus beneficios o bienes: la prole, la unicidad, la fidelidad (*bonum prolis, fidei et sacramentum*, según la división trimembre agustiniana). El más extenso, como ya se ha visto, es el tratado de las religiosas. Por este motivo, es un tanto unilateral en sus apreciaciones. Este último tratado se subdivide según las virtudes teologales y cardinales, los diez mandamientos, los siete pecados capitales, los cinco sentidos corporales, y la virtud de la religión. Con todo, Eiximenis afirma, uno de los últimos capítulos, que en el paraíso habrá juegos, cantos, bailes y risas, expresando, de esta forma, cuál era su ideal de *vita beata*.

Lo libre es, pues, una obra moralizante. Se exhorta a las mujeres casadas y a las religiosas a ser fieles, a las doncellas a ser castas y a las niñas a guardar las normas de la buena educación. Todo ello lo hace aportando notas tomadas de su atenta observación, gracias a las cuales conocemos mejor las costumbres y maneras de la época.

A nuestro juicio este amplio opúsculo tiene un gran interés histórico, antropológico, religioso, doctrinal y lingüístico. En *Lo libre*, como ya se ha dicho, encontramos multitud de detalles que para otros autores de la época quedaban, a lo más, relegados a una referencia anecdótica. Eiximenis abre una nueva perspectiva para el estudio de la vida femenina en la Edad Media.

La difusión de *Lo libre* fue extraordinaria. «Su valor histórico-cultural es considerable e influyó en el *Corbacho* o *Reprobación del amor mundano* [1438] de [Alfonso Martínez de Toledo] Arcipreste de Talavera»[24], la mejor novela de habla castellana del siglo XV, continuada por *La Celestina* y llevada a una suprema expresión artística en *El Quijote*. «El papa Adriano VI [Adriano de Utrecht], en uno de sus viajes por España, tuvo ocasión de tener en sus manos un ejemplar del *Llibre*, del que hizo un profundo elogio: maravillosa doctrina; es necesaria cosa que todos los reinos cristianos

24. Guillermo DÍAZ-PLAJA, *Historia general de las literaturas hispánicas*, cit. en nota 7, I, p. 721. Sobre el imaginario femenino bajomedieval, sobre todo en el área de habla castellana, cfr. el documentado estudio de Juan CRUZ CRUZ, *¿Finalidad femenina de la creación? Antroplogía bajomedieval de la mujer*, en «Anuario Filosófico», 26 (1993) 513-540.

tengan este libro»[25]. Fr. Alonso de Salvatierra dijo «que es de maravillosa doctrina para todo fiel cristiano, libro excelente y necesario a la doctrina cristiana para gobierno de todo fiel cristiano en cualquier estado de vida que se encuentre»[26]. También lo alabaron mucho Diego Ramírez, obispo de Cuenca, y Bernardo, obispo de Orense y presidente de la Audiencia y Cancillería de Granada.

Eiximenis es riguroso: «prueba y comprueba la materia que tiene entre manos, intercala numerosos incidentes u observaciones marginales, aduce un número sorprendente de autoridades de la más variada procedencia, ejemplifica con apólogos e historietas, deja paso al pintoresquismo y a datos tomados de la observación personal, pero en resumen todo responde a una madurada y rígida estructura argumental que revela, entre otras cosas, su gran competencia didáctica y nos puede hacer imaginar como debían ser sus explicaciones en el aula»[27]. Las fuentes utilizadas son evidentes: por una parte la Sagrada Escritura, con la que, como es lógico, se muestra muy familiarizado; destaca también su manejo de los Padres de la Iglesia, aunque no sabemos si las cita siempre en directo o a través de florilegios; y, por último, y como el mismo dice, conoce bien las obras escolásticas y plenomedievales más difundidas en su tiempo, como las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Su prosa es «clara, precisa, matizada, a veces sufre alguna dislocación sintáctica que la hace más afectiva y directa. No hay intenciones retóricas ni de ornamentación, sino sólo el deseo de ser eficaz y de hacerse entender. No podemos denominarla popular, ya que se trata de una lengua cultivado y propia de ciudad, pero lo cierto es que queda muy lejos del estilo renacentista que en su tiempo era empleado por otros escritores catalanes»[28].

Según Riquer, Eiximenis no es ni genial, ni demasiado original; sin embargo, tiene un gran talento expositivo y, además, co-

25. Manuel J. PELÁEZ, *La mujer en la obra de Francesc Eiximenis*, en «Collectanea Franciscana» 53 (1983) 43.

26. Cfr. Emili GRAHIT, *Memoria sobre la vida y obras del escriptor geroní Francesch Eiximenis*, en Ed. Col·legi Universitari de Girona («Studia bibliographica»), cit. en nota 17, p. 32.

27. Martí DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*, cit. en nota 17, II, p. 152.

28. *Ibidem*, p. 192.

noce los recursos retóricos para llegar a la gente y ser comprendido por un número considerable de lectores[29]. Eiximenis sabe que el esquema escolástico no atrae al público sencillo. Consciente de que el lector podría inquietarse ante una exposición prolija, sustentada por muchas distinciones, pruebas y razonamientos, redacta los libros de manera que su lectura sea placentera y agradable. Ante todo, es un hombre práctico y, como buen apologeta popular, es realista. Sabe que debe atraer a sus lectores con bromas e ironías, provocando la sonrisa e, incluso, la risa. Con este arte podrá seguir adoctrinándolos y moralizándolos. Evita, por todos los medios, que cunda el tedio, el bochorno y el hastío y procura los incentivos para que sigan leyendo[30].

2. El imaginario femenino en *Blanquerna*

a) *Por qué Llull se interesó por la mujer*

Ramon Llull hablaba de la mujer, porque la mujer le interesaba. Le cautivó siempre. No es ésta una afirmación gratuita, aunque pueda parecerlo. Lo hallamos aficionado a los amoríos, incluso casado y con dos hijos; y, si nos remontamos al momento de su conversión, recordemos que componía una canción galante para una amante, cuando se le apareció, por cinco veces, Jesús crucificado. Esto ocurrió pasaba de la treintena, edad madura para el Medievo[31].

Conocía bien a las mujeres. Primero, su madre; después, como es lógico, su esposa y su hija; y, mientras, una vida cortesana más bien frívola, donde los galanteos abundaron. En definitiva, mientras otros pensadores medievales, como San Buenaventura o Santo Tomás de Aquino, pasaron sus primeros años en el rigor y la austeridad conventual, donde recibían una rica formación escolástica y una fuerte iniciación ascética, nuestro Ramon revoloteaba, despreocupado y ajeno a todo lo que no fuese trovar y componer can-

29. Cfr. *ibidem*, pp. 155-196.
30. Cfr. *ibidem*, p. 158.
31. Cfr. *Vida coetània* [*Vita beati Raymundi Lulli*], nn. 2-3. Citamos por la edición bilingüe latino-catalana, a cargo de Miguel Batllori y Miguel Caldentey, en *Ramon Llull. Obras literarias*, cit. en nota 5, pp. 47-48.

ciones, en la corte del rey Jaime I, de la recién conquistada isla de Mallorca. La originalidad y riqueza de su obra posterior está anclada en sus vivencias juveniles tanto como en sus experiencias místicas de madurez. Toda la educación literaria propia que se le exigió como noble que era, puesta, antes de su conversión, al servicio de sus correrías amorosas, fue, después, empleada al servicio de Dios. Y fue en *Blanquerna*, donde «se realiza el más logrado resultado personal: un nuevo juglar a lo divino, cuya misión es ir cantando por los mundos de Dios la gloria y el esplendor del Creador y del Salvador»[32].

Al principio su interés por la mujer fue poco más que mundano. Le interesaba la mujer, pero con un interés vano y superficial, que apenas trascendía la estimativa. Mientras vivió como cortesano, buscó a la mujer, quiso a la mujer, pero lo hizo «según el mundo», es decir, conforme a las costumbres cortesanas de la época. Cuando se convirtió, las cosas cambiaron, y también se mudó su interés por la mujer, aunque en nada decayó. «Fue "indomable e indomesticable su loca mocedad", como él dice; mas también lo fue, aunque en otro sentido, su madurez y vejez. Si fuera cierto todo lo que dice de sus pecados de juventud, su conversión cambió el sentido de su carácter, pero no su talante; éste siempre fue el mismo»[33]. Por consiguiente, al nuevo Llull le siguió interesando la mujer, aunque ahora de otro modo.

b) *Cómo ve a la mujer*

Lola Badia ha escrito que, después de su conversión, «la mujer representa, en la obra de Llull, el "otro", un "otro" temible, de quien hay que deshacerse por haber jugado un papel no despreciable en su pasado pecaminoso»[34]. Pero, ¿acaso lleva razón Badia?; ¿es ésta la auténtica actitud de Ramon Llull, frente a la mu-

32. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramón Llull*, Editorial Castalia (Fundación Juan March), Madrid 1977, p. 48.

33. *Ibidem*, p. 52

34. «Més aviat la dona representa, en la seva obra, l'<altre>, un <altre> temible, de qui cal desfer-se per tal com ha jugat un paper no menyspreable en el seu passat pecaminós» (cfr. Lola BADIA, *A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma*, en «Estudi General», 1-2 [1981] 23).

jer, después de su cambio espiritual? ¿será cierto que Llull se siente atemorizado ante lo femenino?

Nos parece exagerado este diagnóstico sobre el trato que el segundo Llull dispensó a la mujer; implica, en nuestra opinión, cierta simplificación considerar que Llull aconsejaba huir de la mujer, para evitar toda tentación carnal. En la inmensa obra luliana encontramos diferentes retratos de la mujer[35]. Pero, siempre en un contexto amable, sobre un fondo comprensivo, acogedor y positivo, con una alta valoración del temperamento femenino. Llull conoce y destaca la diferencia profunda temperamental entre el hombre y la mujer: para comprobarlo, basta con acercarse a los extensos diálogos de Evast con su esposa Aloma (I, cap. 4), o de Blanquerna con Cana (I, cap. 6). En esos pasajes Llull describe las reacciones femeninas con tal realismo y profundidad que, en muchos extremos, recuerda las penetrantes observaciones de Honoré de Balzac o Gustave Flaubert, aunque, evidentemente, con perspectivas éticas muy diversas. Es inexacto, pues, que el varón esté *a priori* incapacitado para conocer el universo psicológico de la mujer, o que sus retratos femeninos sean superficiales y carentes de vida: Llull lo desmiente con su *Blanquerna*, y constituye en el primer eslabón de una larga cadena de notables escritores, que llega hasta nuestros días.

En este contexto, conviene señalar los acentos de Llull. El segundo Llull consideró, con una antigua y venerable tradición cristiana que se remonta a los orígenes, que la virginidad *propter regnum caelorum* es superior, teológicamente hablando, al estado matrimonial. Por ello, la virtud más estimable de la mujer, como también del varón, será la virginidad, tanto de corazón como de cuerpo[36], incompatible, evidentemente, con el amor cortés (la *Minne*), que con frecuencia escondía un mal disimulado erotismo.

Todo ello supuesto, el didactismo luliano impone advertir los peligros que encierra, para todo varón virtuoso que pretenda vivir celibatariamente, la contemplación de la belleza femenina. Ello

35. Cfr. R. CANTAVELLA, *La dona als textos de Llull*, en «Estudios Lulianos», 26 (1986) 93-97.

36. «[...] siendo el estado religioso mucho más perfecto que el matrimonial [...]» (*Blanquerna*, I, cap. 4, 3). En catalán: «[...] e perque orde de religió és de major sanctedat que no és de matrimoni [...]» (ORL, IX, 21).

no obstante, en ningún momento se aprecia minusvaloración del matrimonio, ni actitud negativa y condenatoria de él, sino todo lo contrario[37]. Llull considera, en efecto, que la mutua atracción entre el hombre y la mujer constituye una ley natural, ante la cual, sin embargo, es preciso tomar alguna cautela, después de perdida de la integridad original. Así, por ejemplo, precauciones durante la conversación que mantienen a solas Cana y Blanquerna, «una trampa concertada» por Aloma y Anastasia para apartar a Blanquerna de sus propósito de huir al éremo (I, cap. 6, 3). Por ello, después de describir la belleza de Cana, «ricamente vestida, a más de ser extremada su natural hermosura» (I, cap. 6, 4), Llull pone en boca del joven Blanquerna las siguientes palabras: «Sabed, señora, que al explicar vuestros afectos [hacia mí], el deleite sensual empezó a batir mi alma, tanto por fragilidad natural como por astucia del enemigo. [...] Tal cual vez dudé si tendría valor para resistir a las tentaciones que en el desierto me esperan; mas ahora bien entiendo que Dios me ayudará, y no temo, como antes solía, vengan tentaciones, pues el vencimiento que logro ahora en el principio me anima a despreciarlas todas» (I, cap. 6, 7). Admirada Cana de la reacción de Blanquerna insiste, proponiéndole incluso que la lleva consigo al desierto, con una actitud que no podemos menos que calificar de muy femenina: «Mucho me gustan vuestras palabras, por lo que quisiera estar siempre con vos: llevadme en vuestra compañía y hagamos juntos penitencia en donde os pareciere» (I, cap. 6, 12). Blanquerna se niega, alegando que busca la soledad, a lo cual insiste Cana: «Señor, siendo yo vuestra compañera, si por acaso alguna vez sentís estímulos de la carne, tendréis con la resistencia mayor mérito y seréis más contrario a la lujuria, vicio tan abominable a Dios. Si vencéis vuestra carne, será mayor vuestra fortaleza. Si tenéis confianza de sujetarla, será mayor vuestra esperanza». A lo cual responde Blanquerna, zanjando la cuestión: «Prohibido está por la ley el tentar a Dios; ni debe el hombre

37. Los dos primeros libros de *Blanquerna* rezuman el aprecio por la virginidad y, en el caso de los casados, por la abstinencia sexual, en un contexto de aprecio por la vida esponsal. Es muy hermosa la larga negociación de Evast con su esposa Aloma, con el fin de obtener de ésta la autorización para retirarse al éremo, y cómo ella, negándose a apartarse del esposo, le propone vida de abstinencia sexual: «No hay necesidad de mudar estado: [...] vivamos castos, sin gozar aun de lo que permite el tálamo conyugal» (lib. I, cap. 4, 10).

tentarse a sí mismo en la forma que decís, pues tiene esto resabios de soberbia y vanagloria y peligra mucho por la flaqueza con que quedó por la culpa [original]» (I, cap. 6, 13).

Oyendo estos coloquios amorosos comprobamos que Llull se inscribe en la cultura de la «cortesía», aunque de una cortesía depurada y sublimada por la espiritualidad cristiana del siglo XII (¿hará falta recordar aquí el bellísimo comentario de San Bernardo al Cantar de los cantares, con el que el cisterciense anduvo ocupado casi toda su vida?). Esa nueva forma cristianizada de amor cortés se desarrolló ampliamente a lo largo del XIII, hasta bien entrado el XIV. Rivera de Ventosa, por ejemplo, ha enmarcado a san Francisco de Asís en la caballería heroica del ciclo francés, en el ciclo bretón de los caballeros de la «Tabla Redonda» y en el ciclo provenzal de la caballería trovadoresca [sic!][38]. Llull sería, pues, un juglar del amor cristiano.

En definitiva, Llull se refiere a la mujer sin acritud ni complejo alguno, sino con acogida, comprensión y cariño. Conoce bien sus tretas y mohines, que disculpa y hasta agradece, porque ella ha tenido un gran protagonismo en su vida y le ha alegrado la existencia. Con todo, la mujer no representa el núcleo de su obra; ni tan siquiera le dedica una obra entera como otros autores, aunque esté presente *par tout*. El tema de fondo de su novela *Blanquerna* es la reforma de las costumbres, muy concretamente de la vida de los eclesiásticos.

c) *El profeminismo luliano*

La buena consideración hacia la mujer va a ser, por consiguiente, una constante en la obra luliana. Así comienza su novela: «Vivía entonces en aquella ciudad una señora principal de loables costumbres y muy honrada, viuda de muchos años, la cual tenía

38. Cfr. Enrique RIVERA DE VENTOSA, *Vivencia primera del alma de San Francisco: caballero-trovador-juglar*, en «Selecciones de franciscanismo» 23 (1994) 291-311. Véase también Elisabeth REINHARDT, *Escritoras alemanas en la literatura religiosa medieval*, en «Anuario Filosófico», 26 (1993) 599-620; y Josep Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII),* Publicaciones de la Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 1997 (en las páginas dedicadas a las místicas del siglo XII y a las místicas de Helfta).

una hija llamada Aloma, quien, según la fama pública, era doncella muy recatada y tan capaz, que regía y llevaba todo el manejo y economía de su casa» (I, cap. 1, 3). Aloma, con ser tan joven, era capaz de dirigir la complicada administración económico-financiera de una casa grande, donde faltaba el padre y esposo. Pero resultaría demasiado simple agarrarse a los mejores textos lulianos sobre la mujer para deducir que era feminista, al menos en el sentido hodierno del término. De lo que no cabe duda es de la acertada conclusión a la que llega Cantavella, al afirmar que Llull ofrece un tratamiento atípico de la mujer[39].

Se cuestiona la uniformidad de Llull al tratar acerca del género femenino. El ya citado Cantavella, comentando una opinión de Llinarès[40], dice: «en la obra de Llull encontramos desde la vulgar *hembra* a la *señora*, pasando por la *doncella*, la *mujer* [esposa], la *madre* y la *reina*»[41]. Es curioso observar que algunas veces, para referirse a la mujer, utilice el vocablo *hembra*; pero, más sorprendente resulta que emplee este término para recomendar que las mujeres estudien latín: «conviene que sean asignados hembras y hombres para ir a aquella ciudad para aprender latín»[42]. Consecuentemente hemos de descartar que Llull utilice la terminología *hembra* para descalificar o menospreciar a la mujer, sino sólo remarcar la diferenciación sexual en la especia humana, que se compone de hombres y hembras. «Hembra» no tiene sentido peyorativo, como se advierte por el uso que hace del término, según el *Glossari Lul.lià* [43]. Por ejemplo; el primer sinónimo de «señora» es «mujer», o sea, según palabras del mismo Llull: «aquella hembra que tiene sirvientes y servidores que la sirven y honran».

39. Cfr. R. CANTAVELLA, *La dona als textos de Llull*, cit. en nota 35, p. 93.

40. Cfr. Armand LLINARÉS, *Ramon Llull*, Edicions 62, Barcelona 1987.

41. «A la seua obra trobem des de la vulgar *fembra* a la *dona* (senyora), passant per la *donzella*, la *muller* (esposa), la *mare* y la *reina*» (R. CANTAVELLA, *La dona als textos de Llull*, cit. en 35, p. 93).

42. «[...] covè que sien fembres e hòmens assignats a anar en aquella ciutat per apendre llatí [...]» (citado por Armand LLINARÉS, *Ramon Llull*, cit. en 40, p. 256).

43. «Senyora. Dona és aquella fembra qui ha dejús si servents e servidors qui la servexen e la honren»; «Persona del sexe femení. Castedat és tresor de les bones dones». «Especialment, dona religiosa, dona d'orde, monja. L'abadessa féu sonar l'esquella per ço que les dones s'ajustassen al capítol» (cfr. Miquel COLOM MATEU, *Glossari General Lul·lia*, Ed. Moll, Palma de Mallorca 1983, II, p. 170).

Llull, como ya se ha dicho, posee una gran experiencia de la vida cotidiana y, al narrar episodios corrientes, lo hace con la seguridad de quien conoce bien los acontecimientos. Su personaje *Blanquerna* trasluce muchos sucesos autobiográficos, y es de suponer que los demás personajes se identifiquen, al menos en parte, con personas a las que el beato trató o conoció. No tenía que imaginar los personajes de sus obras; podía servirse perfectamente de su experiencia. No olvidemos, no obstante, el carácter didáctico de la obra. Ello explica que se esmere en destacar las virtudes y el buen comportamiento de la mujer, pasando por alto defectos y actitudes menos edificantes. Hay, por consiguiente, una cierta idealización ejemplar de la mujer, que no pasa inadvertida al lector. En algún sentido, las mujeres de *Blanquerna*, sobre todo Cana, constituyen un sumario «espejo» (*speculum*) femenino, género literario ya conocido en aquellos años.

En *Blanquerna* destacan, como virtudes femeninas propias: la honradez, la honestidad o buenas costumbres, la humildad, la ejemplaridad, la fidelidad esponsal, la sinceridad, la esperanza, la caridad, la vergüenza, la obediencia, la firmeza, la castidad, el coraje, la devoción o piedad, la nobleza, el desprendimiento y altruismo, la austeridad, la diligencia, la conformidad, la paciencia y la sencillez. El beato subraya, desde el principio, que habla de buenos cristianos, manifestando implícitamente, pero de forma clara y contundente, que sus personajes tienen una fe sincera y profunda. Así, al referirse a la boda de Evast con Aloma, dice: «vestidos, pues, entrambos con humildes ropas, se encaminaron a la iglesia con poca comitiva, para significar su humildad y no turbar con el bullicio lo sagrado y respetable del santo sacrificio [en el original catalán: el *sagrament*] de la misa» (I, cap. 1, 5).

La «complicada idealización de ciertos valores femeninos, conocida con el nombre de amor cortés, está ausente en la obra de Llull»[44]. La explicitación de vicios y defectos de la mujer (por ejemplo, esa pizca de egoísmo que se trasluce en las reacciones de Aloma, cuando su esposo y su hijo le anuncian que desean retirarse al éremo), confieren a la obra luliana un fuerte sentido realista y la garantía de imparcialidad y veracidad.

44. Lola Badia, *A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma*, cit. en nota 34, pp. 24-25.

Aloma y Cana, como pone de manifiesto Badia, constituyen dos modelos ideales: de la buena madre y esposa, en el primer caso; y de la buena religiosa, en el segundo. Aloma encarna las virtudes de la humildad, obediencia, amor y sumisión al marido. Pero, tanto Aloma, la perfecta mujer casada, como la viuda-madre Anastasia y la misma Cana, antes casadera y después religiosa, actúan siempre con criterios propios, y razonan y deciden con independencia. Las tres son seres inteligentes y libres, que discurren con luliana clarividencia[45]. En sus relaciones matrimoniales con Evast, Aloma se expresa con convicción, independencia y seguridad ante la pretensión de Evast de separarse y dedicarse a la contemplación: «el principio de nuestra sociedad estuvo en el vínculo del matrimonio, y el principio de todo tiempo mira al fin como su correlativo, por esto soy de sentir de que vivamos ambos juntos hasta la fin y sólo la muerte nos separe. Y así habéis de entender que no convengo en obrar contra el principio del estado primero en que Dios me colocó, conservó y guardó de faltar en algo la fidelidad del matrimonio. En todo lo demás, mientras redunde a gloria y alabanza de Dios, podréis mandarme, que obedeceré gustosa; pero tanto como dejar el estado en que Dios me ha puesto, eso no» (I, cap. 4, 4). Destaca, aquí, la fidelidad de Aloma al precepto evangélico, de obedecer a Dios antes que a los hombres, y también su habilidad dialéctica y su profundo conocimiento de la psicología masculina.

«Que una mujer tenga razón en una disputa matrimonial no es muy frecuente en la literatura medieval y podría indicar una cierta benevolencia de Llull respecto al género femenino o, por lo menos, una ausencia de rebajamientos misógenos (que no es poco)»[46]. Por tanto, ese vuelco misogínico de la reflexión universitaria sobre la condición femenina, fechable hacia 1250, donde se

45. «Es compleixen en ella les virtuts d'humiltat, obediència, amor i submisió al marit. Voldríem fer notar tan sols que Aloma, la dona casada perfecta, com Nastàsia i com la mateixa Natana, és un individu amb criteris propis, capaç de raonar. De fet totes tres el beat ens les presenta com a sers intel.ligents que discursegen amb lul.liana clarividència» (*ibidem*, p. 25).

46. «Que una dona tingui raó en una disputa matrimonial no és gaire freqüent a la literatura medieval i podria indicar una certa benevolença de Llull envers el gènera femení o, almenys, una absència de rebejaments misògens (que no és poc)» (*ibidem*, pp. 25-26).

aprecia tanto la influencia de Aristóteles como de la medicina arábigo-helenística[47], parece no afectar al beato mallorquín. «La mujer ideal luliana (Cana es la versión femenina del héroe sin mácula Blanquerna) es una doncella combativa y valiente»[48]. Pero, esto no es lo más destacable de Cana, sino «sobretodo su inteligencia»[49]. La inteligencia, según Badía, es el principal ingrediente en el *Blanquerna* de Llull para conseguir el éxito final, que no es otro que el de la dedicación a la vida contemplativa. «Cana representa ésta misma inteligencia disfrutada por una mujer y es notable que la calidad de su inteligencia no difiere de la de Blanquerna»[50].

3. El imaginario femenino eiximeniano

a) *Razones por las que Eiximenis habla de la mujer*

Eiximenis es uno d ellos pocos moralistas medievales que recomienda la lectura y los estudios prácticos sobra la vida femenina y la psicología de la mujer[51].

Aunque fraile franciscano desde muy joven y posteriormente sacerdote, como ya hemos señalado, no careció de experiencia acerca del *rol* femenino en la vida europea de su época, no sólo a

47. Tal vuelco consideraba que la mujer era simplemente un varón frustrado, un «mas occasionatus», de inteligencia inferior, sujeto de toda tipo de debilidades. Esta idea había sido tomada de Aristóteles (*De generatione animalium*, lib. 2, cap. 3 [Bk 737a27]). San Alberto Magno había sido un entusiasta comentador del *De generatione animalium*. Cfr. Josep Ignasi Saranyana, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII),* cit. en nota 38, pp. 117-131. Eiximenis se hará expresamente eco de esta curiosa definición aristotélica, que él toma de Boecio: «Dona és hom occasionat, menor per natura que hom mascle» (*Lo libre*, cap. 5, 12).

48. «La dona ideal lul·liana —Natana és la versió femenina de l'heroi sense mácula Blanquerna— no deixa de ser una verge combativa i valenta» (Lola Badia, *A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma*, cit. en nota 34, p. 26).

49. *Ibidem*, p. 26.

50. «Natana representa aquesta mateixa intel·ligència usufruïda per una dona i és notable que la qualitat de la seva intel.ligència no difereix de la de Blanquerna» (*ibidem*, p. 27).

51. Cfr. David J. Viera, *Las ideas pedagógicas del P. Francesc Eiximenis, O.F.M.*, en «Perspectivas pedagógicas. Revista de Pedagogía comparada», 13 (1982) 329-336, aquí p. 329.

través de su rica acción pastoral, sino también por el trato directo con muchas damas de la sociedad catalano-valenciana de su tiempo, pues fue protegido por las cortes de tres reyes; y por su conocimiento directo del efervescente y bullicioso mundo universitario tolosano y oxoniense, en el que se desenvolvió por cierto tiempo[52].

La incertidumbre acerca de la fecha en que Eiximenis recibió la ordenación diaconal no nos permite saber con certeza la de su ordenación sacerdotal. Por ello, dudamos si ambas ordenaciones se produjeron antes, después o durante su periplo por las principales Universidades europeas. ¿Qué importancia tienen estos detalles? La pregunta obligada llegados a este punto, y que puede formularse de distintas maneras, es aquella cuya respuesta nos permita saber si Eiximenis vivió su época universitaria entregado al bullicio de la vida estudiantil o, por el contrario, consumió los largos años universitarios entre los libros, la oración, el ayuno, la mortificación y, en definitiva, en el rigor y pobreza de la vida franciscana.

Participara o no en las trifulcas estudiantiles medievales, Eiximenis conoció tanto la azarosa vida universitaria, en la cual abundaban los líos amorosos, como la no menos compleja vida cortesana. El fraile pudo pensar que la mujer era causa de los males de los estudiantes; si a esto unimos la atención prestada por el gerundense a las lecturas misóginas recomendadas en las aulas (ya se había producido el vuelco filosófico por la entrada de Aristóteles), sospechamos que el franciscano se inclinara por pensar que era la mujer y no el hombre la razón de todos los males y desórdenes[53]. Y en la vida cortesana y muelle de la ciudad de Valencia, pudo también conocer los líos amorosos en los que tantas veces se hallaban implicadas, como protagonistas, damas de alta alcurnia. (Bas-

52. Sobre la vida universitaria del siglo XIV, de costumbres bastante libertinas, cfr. Walter RÜEGG, *Historia de la Universidad en Europa*, trad. de Mary Sol de Mora Charles, Eds. Universidad del País Vasco, Bilbao 1994, I.

53. Es muy probable que la credulidad de Eiximenis y su actitud ante la astrología, la alquimia, la magia, las leyendas, las pseudoprofecías y las supersticios populares puedan deberse, en parte, a sus años universitarios, que no fueron pocos. Cfr. Manuel J. PELÁEZ, *La magie et sa repression dans la pensée politique et sociale de Francesc Eiximenis et de saint Vincent Ferrier*, en VV.AA., *Magie et illusion au Moyen Age*, Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix-en-Provence («Senefiance», 42), Aix-en-Provence 1999, pp. 441-451.

te recordar, por ejemplo, el mundo descrito por Joanot Martorell en su novela *Tirant lo Blanc*, terminada, en su primera redacción, medio siglo después de *Lo libre*, y la correspondencia del propio Martorell con un caballero valenciano, que había deshonrado a la hermana del novelista, con promesa de matrimonio, para comprender los parámetros en que se desenvolvía la pequeña nobleza levantina y la emergente burguesía valenciana, en los albores del Renacimiento[54]).

En este contexto, pues, situamos el imaginario femenino eiximeniano y la perspectiva desde la cual el franciscano juzgó el mundo de la mujer: un punto de vista esencialmente moralizante, asustado (con razón o sin ella) por la debilidad femenina y por su inconstancia en la práctica de la virtud; una atalaya, por otra parte, bien fundamentada en el vuelco filosófico que había provocado el aristotelismo, con su actitud claramente misógina.

b) *Qué dice Eiximenis acerca de la mujer y cómo lo dice*

La historiografía está dividida respecto a Eiximenis. Algunos autores se decantan por su antifeminismo, en su gran mayoría historiadores de principios de siglo; otros estudiosos más recientes lo consideran un moralista profeminista. Ante esta disparidad de criterios no resulta fácil apoyarse en una autoridad indiscutible para dilucidar el imaginario femenino del franciscano catalán. El siglo de Eiximenis no conoce: o se es antifeminista o se es profeminista. En cada uno de estos paradigmas cabe otra clasificación, la moderación o la exageración. Juan Cruz Cruz sitúa a Eiximenis en el antifeminismo moderado[55].

David J. Viera, en cambio, valora globalmente la obra de Eiximenis como profeminista, compatible con cierta misoginia puntal, aquí y allá. Su postura misógina «se observa en los primeros capí-

54. Sobre esta maravillosa novela y sus contenidos teológico-morales, véase Josep Ignasi SARANYANA, *Temas teológicos en el «Tirant lo Blanc» (1490)*, en Jacqueline HAMESSE (ed.), *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au P.L.E. Boyle*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Textes et études du Moyen Age), Louvain-la-Neuve 1998, pp. 811-829 [reproducido en esta recopilación de artículos, en el capítulo 8, *infra*].

55. Cfr. Juan CRUZ CRUZ, *¿Finalidad femenina de la creación? Antroplogía bajomedieval de la mujer*, cit. en nota 24, p. 513.

tulos del *Llibre de les dones* (*Libro de las mujeres*) y desaparece rápidamente en los capítulos siguientes»[56].

Viera considera que el profeminismo emerge a medida que se avanza en la lectura de *Lo libre*, en el que dedica a las doncellas tan sólo doce capítulos de un total de 396, cuando escribe 296 sobre las religiosas, en los cuales no habla propiamente de la mujer religiosa sino más bien del estado religioso en general. Por ello, y matizando la opinión de Viera, más que de una actitud profeminista, que se abre paso, habría que destacar que varía la situación en la que se encuentra la mujer, a medida que Eiximenis se adentra en *Lo libre*. La tranquilidad y el sosiego anímico de la mujer viuda o religiosa, en comparación con una doncella o una mujer casada, a las cuales dedica setenta y dos capítulos, le disponen inevitablemente a la benevolencia. Hemos de recordar, además, que las advertencias de Eiximenis dirigidas a las niñas por sus vicios y defectos, son igualmente aplicables a las doncellas. Por consiguiente, podemos considerar que la misma técnica emplea al referirse a las casadas: no repetir consideraciones y considerar como tácitamente aplicables a ellas las amonestaciones dirigidas a niñas y doncellas. No olvidemos tampoco que muchas afirmaciones eiximenianas, que podrían considerarse *prout sonant* como profeministas —por ejemplo, cuando sostiene que la lectura permitirá a la mujer discutir mejor con su marido las cuestiones confidenciales y los problemas domésticos, y que saber leer le permitirá ser más devota y estar más informada acerca de sus obligaciones morales— deben contextualizarse, recordando que Eiximenis es, en el fondo, un pensador medieval, y que, influido por la formación académica que había recibido, cree sinceramente que la mujer es, por su sexo, intelectualmente inferior al hombre. La mujer letrada no es un ideal absoluto, sino, a lo sumo, una condescendencia. En todo caso, la mujer debe ser apartada de las tareas de gobierno, pues «por su falta de prudencia, que la lleva a ser muy chismosa, no perdona ni a justos ni a pecadores»[57].

56. David J. VIERA, *Actitud hacia la educación de la mujer en las letras clásicas hispánicas*, en «De Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo», 31 (1976) 160-164, aquí p. 161.

57. «Per deffalliment de seny que és gran parlera, ne perdona a just ne a pecador» (Francesc EIXIMENIS, *Lo libre*, I, cap. 11, p. 21). Su intervención en las cosas políti-

En los trece capítulos iniciales, que constituyen la primera parte de *Lo libre,* y su núcleo más misógino, Eiximenis se hace eco de las doctrinas filosófico-teológicas que ya se habían impuesto en las Universidades europeas después 1250, como consecuencia de la entrada de Aristóteles y de la medicina clásica. El tema de la inferioridad de la mujer está presente en todos los desarrollos doctrinales eiximenianos, cuando considera en abstracto qué es ser mujer. La definición aristotélica de mujer como «varón frustrado o malogrado» preside toda la argumentación[58]. En este marco doctrinal, Eiximenis se plantea la cuestión escolástica acerca de si las mujeres, en el cielo, se volverán hombres o seguirán siendo mujeres (*Lo libre*, I, cap. 13). Obviamente, seguirán siendo mujeres, puesto que el Señor suplirá allí su deficiencia natural con la gracia y con la gloria[59]. Eiximenis, además, no podía olvidar la eterna salvación alcanzada por Eva, por causa de los méritos de Jesucristo. Siguiendo a Polycrates de Efeso, autor cristiano de finales del siglo II, la ensalza en términos bellísimos y entusiastas (*Lo libre*, I, cap. 12, p. 25). Y termina el capítulo con una oración dirigida a Eva: «O mater santissima, Eva, primaria humani generis radix, intercede pro nobis» (*ibidem*, p. 26). Curiosamente, no hay aquí ninguna referencia a Santa María, aunque la oración a Eva tiene evidentes resonancias marianas...

Los elogios a la mujer y su insistencia en que nadie (evidentemente se refiere a los varones) está autorizado hablar mal de ellas[60], indica que había en Eiximenis como dos niveles de consideración de lo femenino: uno de carácter abstracto, influido por el vuelco misogínico que se aprecia en el mundo universitario a mediados del siglo XIII; y otro, quizá permeado por el ambiente del amor cortés, que todavía pervivía en el siglo XIV, aunque ya bastante desvaído.

cas trajo grandes desgracias alos reinos, desde antiguo. También I, cap. 144, 218-220, todo el capítulo, referido, en este caso, especialmente al silencio que deben guardar las religiosas.

58. Cfr. Francesc EIXIMENIS, *Lo libre,* cit., I, pp. 7-26. Véase, supra, nota 47.

59. Cfr. *ibidem*, I, cap. 13, pp. 26-27.

60. He aquí los títulos de los capítulos en que se vuelca en elogios a la mujer: «Com Déus creà la dona fort e ben dotada» (*Lo libre*, I, cap. 7, pp. 15); y «Com Déus ha volgudes en alscuns coses ben dotar les dones, e com negú no.n deu mal parlar» (*Lo libre*, I, cap. 12, pp. 23-26).

De las niñas dice más bien poco. Hace hincapié en la buena educación y ofrece algunos consejos claramente antifeministas para que esa educación alcance buen resultado, como pegarles con la vara y no permitir que beban vino[61].

En los pocos capítulos dedicados a las doncellas elenca los vicios femeninos. Más parece moverle, sin embargo, una intención didáctica que animadversión hacia el género femenino. En este sentido el capítulo 24 ofrece una descripción muy negativa, con todo lujo de detalles, de una doncella mala[62].

En el bloque de setenta y dos capítulos dedicados a las mujeres casadas, se amplía todavía más la lista de defectos femeninos, aunque en este caso se incluyen algunos capítulos dirigidos a los hombres (siempre en temas matrimoniales y en relación con las mujeres). Con todo, y acogiéndose a la tradición catalana medieval, Eiximenis se muestra comprensivo y humano con el adulterio femenino. Aconseja al marido que corrija a la adúltera en secreto, para favorecer su conversión. En cambio, en el resto de la Península Ibérica, particularmente en el ambiente de habla castellana, la actitud ante la adúltera era, por aquellos mismos años, mucho más severa, hasta el extremo de que se discutía sobre la licitud del homicidio de ésta[63].

Desde el punto de vista estilístico, es preciso reconocer que Eiximenis suele distanciarse de las cuestiones que constituyen la temática de sus obras. Emplea con frecuencia la ironía, de modo que sus juicios no parezcan exaltados y faltos de medida. Ante la crisis religiosa de su época, su reacción es calificada por algunos de «ejemplo de equilibrio y sentido común, dentro de una ortodoxia católica que, aun siendo incuestionable, nunca fue tomada de forma extremista»[64]. Al hablar de la condición femenina, Eiximenis subraya los vicios a fin de corregirlos o de que puedan ser corregidos por los educadores. También se aprecia claramente la preten-

61. Cfr. *ibidem*, I, cap. 16, pp. 32-33.

62. Cfr. *ibidem*, I, cap. 24, pp. 42-43.

63. Cfr. *Lo libre*, cit., I, cap. 60, pp. 99-100. Vid. David J. VIERA, *Francesc Eiximenis y el homicidio de la mujer adúltera*, en «Estudios Franciscanos», 79 (1978) 1-20.

64. VV.AA., *Literatura catalana. Dels inicis als nostres dies*, Edhasa, Barcelona 1979, p. 85.

sión de que *Lo libre* sirva a padres y maridos para educar y enseñar a hijas y esposas. Aunque haya alusiones a la penas eternas del infierno, *Lo libre* no tiene el carácter inquisitorial de denuncia, de amenaza ni de nada que se le parezca.

c) *Imaginario femenino en Eiximenis*

Antifeminista moderado, profeminista moderado, ¿dónde situar exactamente a Francesc Eiximenis? Como hemos señalado en el anterior apartado, Eiximenis se muestra a veces muy benévolo con la mujer, y otras, excesivamente duro. ¿Qué pensaba realmente Eiximenis acerca de la mujeres? ¿Cuál era su imaginario femenino?

Por de pronto, Eiximenis fue educado a la sombra de la biología aristotélica. Esto marcó la obra literaria del fraile catalán. Sin embargo, no se puede obviar que, aun presentando a la mujer como indiscutiblemente inferior al hombre, se muestra comprensivo con ellas en *Lo libre*. Esto, que parece paradójico, tiene su explicación. Eiximenis, un escolástico medieval heredero de la misoginia filosófico-teológica del siglo XIII, se deja «seducir» por los encantos femeninos, de los cuales se muestra buen conocedor, si nos atenemos a las detalladas descripciones de *Lo libre*. En los escritos del franciscano se constata una atenta observación que revela entusiasmo y agrado, y denota simpatía y atracción hacia la mujer.

Eiximenis admite la inferioridad psico-somática de la mujer. No cabe duda de que, para él, la mujer es naturalmente inferior al varón. Pero, no puede desentenderse de los encantos de la feminidad. Si intelectualmente su postura está prefijada de antemano, por la formación que había recibido, tanto filosófica (influencia aristotélica) como teológica (una exégesis misógina de los textos mosaicos y paulinos); psicológicamente, Eiximenis ha de reconocer que la mujer es la alegría del mundo y lo será del cielo. Junto a ello, por su adscripción religiosa al franciscanismo (no olvidemos la mística fraternidad de San Francisco con Santa Clara), y por las mismas enseñanzas neotestamentarias, en que Cristo se nos muestra tan benigno y atento a lo femenino, Eiximenis era uno de esos temperamentos profeministas divididos, que tanto han abundado y abundan entre los hombres.

* * *

Hasta aquí unas consideraciones sobre Ramon Llull y Francesc Eiximenis, en dos de sus obras más emblemáticas, dedicadas a la consideración de lo femenino. Estos dos libros están separados por la distancia de casi cien años. En ambos detectamos espontánea simpatía hacia el mundo femenino. Sin embargo, se aprecia en Eiximenis (no, todavía, en Llull) el influjo del vuelco filosófico provocado por Aristóteles, según el cual la mujer sería inferior al varón, desde el punto de vista psico-somático.

Nos parece relevante señalar este extremo, por cuanto que en *Lo libre de les dones* de Eiximenis se detectan como dos planos en la consideración de lo femenino: el plano de las reflexiones generales, de carácter más bien abstracto, claramente misógino, y el plano de la consideración fenomenológica, profeminista. En Llull, en cambio, no afectado por el vuelco de 1250, todavía demasiado próximo temporalmente a su *Blanquerna*, y, además, receloso frente al aristotelismo, la actitud profeminista es uniforme, sin fisuras ni soluciones de continuidad.

Capítulo VI
LA POTESTAD DE ORDEN EN FRANCESC D'EIXIMENIS*
Sobre la sacramentalidad del episcopado

1. Introducción

Nació el minorista Francisco Eiximenis hacia 1340, en Girona, y debió de tomar el hábito franciscano en el convento de San Francisco, de Valencia. Realizó sus estudios en Valencia y frecuentó las aulas de París y Oxford. Visitó Roma y, en 1365, se presentó al papa Urbano V, en Aviñón. A su vuelta enseñó Teología en el Estudio General de Lleida, en el curso 1370-71, a lo que se opusieron sus superiores, probablemente por no tener los grados académicos. Se hizo *magister theologiae* en Toulouse, en 1374. De 1383 a 1408 residió en el convento de su Orden, en Valencia. En 1408 fue nombrado, por Benedicto XIII, patriarca de Jerusalén y, poco antes de morir, le encargó el papa la administración del obispado de Elna. Murió en Perpignan, en 1409, donde fue enterrado[1].

*. Publicado en: VV.AA., *La potestad de Orden en los escritores eclesiásticos españoles del siglo XV*, Ediciones Aldecoa («Teología del Sacerdocio», 10), Burgos 1978, pp. 33-48.

1. Datos tomados de sus biografías más recientes: Tomás y Joaquín Carreras Artau, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid 1939 y 1943, vol. II, 447-480; Isaac Vázquez Janeiro, *Repertorio de franciscanos españoles graduados en teología durante la Edad. Media,* en «Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España» (=RHCEE), 3 (Salamanca 1971) 261, n. 171; A. Eguíluz, *E[i]ximens, Francisco,* en «Diccionario de Historia Eclesiástica de España», 2 (1972) 889-890; Klaus Reinhardt, *Die biblischen Autorem Spanien bis zum Konzil von Trient,* en RHCEE 5 (1976) 139-140. Cfr. también: Pedro Sanahuja, *La enseñanza de la teología en Lérida. Cátedras regentadas por maestros franciscanos (siglos XIV-XV),* en «Archivo Ibérico Americano», 22 (1935) 418-448.

Suele encuadrarse en la corriente escotista, no sólo por la orientación doctrinal de sus escritos[2], sino también por sus lecturas habituales, como testimonian las bibliotecas que creó en Girona y Valencia[3]. Aunque procedía de la cultura latino-eclesiástica, perteneció propiamente a la literatura popular por el uso casi constante de la lengua romance. Fue un escritor muy fecundo, de quien se conocen las siguientes obras: *Crestià* (terminó sólo cuatro, de los trece libros que había planeado); *Llibre deis àngels; Llibres de les dones; Vida de Jesucrist; Scala Dei; Pastorale; Cercapou; Ars praedicandi populo, Psalterium laudatorium; Expositio in psalmos poenitentiales; Doctrina compendiosa; Summa theologica* (?)*;* y otras seis obras dudosas. Se le atribuyen también tres opúsculos ascéticos[4].

Alcanzó en vida una notable celebridad, pues Juan II de Aragón le encargó que examinara los libros hebraicos de la sinagoga de Valencia, junto con Nicolás Sacosta y Tomás Olzina, trabajo del que desistió, a causa de las terribles matanzas de judíos, de 1391. Fue confesor de la casa real de Aragón, asesor de Martín I y uno de los teólogos oficiales de los Consejos de Valencia. Intervino activamente en la vida pública y fue persona influyente en la corte papal de Benedicto XIII.

No menos fortuna consiguieron sus obras, pues conocemos traducciones castellanas de 1434, y 1458 y 1473. Doña Catalina de Lancaster, esposa de Alfonso V el Magnánimo de Aragón, poseía varias de ellas, así como Don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, y la misma Isabel la Católica. También las imprentas le prestaron particular atención en los años finales del siglo XV y primeros del XVI.

2. Para un estudio completo de las ideas de Eiximens, cfr. Josep TORRAS I BAGES, *La tradició catalana,* Barcelona [3]1913, lib. II, cap. IV, 308-357; Tomás CARRERAS ARTAU, *Fray Francisco Eiximens. Su significación religiosa, filosófico-moral, política y social,* en «Anales del Instituto de Estudios Gerundenses», 1 (1946) 270-293. Klaus REINHARDT asegura que tuvo simpatías por Joaquín de Fiore y Umbertino de Casale: cfr. *Die biblischen Autoren...,* cit. en nota 1, p. 139. Cfr. la discusión de este tema en el cap. VII, *infra.*

3. En Valencia poseía varias obras de Juan Duns Escoto, una de Enrique de Gante, una *catena* de Séneca, varios vocabularios y tabla filosóficas, etc. En Gerona dejó una *Logica venatoris* y otras obras menores. Puede ampliarse información en CARRERAS ARTAU, *Historia...,* cit. en nota 1, I, p. 85.

4. Cfr. la descripción de estas obras y enumeración de manuscritos e incunables en: Isaías RODRÍGUEZ, *Autores espirituales españoles en la Edad Media,* en RHCEE 1 (1967) 261-269 (con una abundantísima bibliografía).

2. Descripción y contenido de su *Pastorale*

Siguiendo al P. Martín de Barcelona, Isaías Rodríguez estima que el *Pastorale* fue escrito a comienzos del siglo XV[5], a instancias de Miguel de Miracle, cura de Penáguila, de parte de Hugo de Llupia y Gages, obispo de Valencia. Se conservan nueve manuscritos[6] y una única edición[7], que es incunable, publicada en Barcelona, en 1495[8], de la cual constan doce ejemplares en grandes bibliotecas.

Esta dividido en cuatro partes: 1) «Prima agit in generali de clero sive de statu vel religione clericali quantum sit exaltata»; 2) «Secunda de dignitate episcopale in se considerata»; 3) «Tertia, de officio pastorali ad oues applicato»; 4) «De eius premio supernaturali et gloria parata». Se trata, en su conjunto, de una obra eminentemente ascética, en la que se amonesta, tanto a los sacerdotes como a los prelados, a la práctica de las virtudes propias de su condición. Sin embargo, no faltan consideraciones de particular

5. Cfr. Isaías Rodríguez, *Autores espirituales españoles...*, cit. en nota 4, n. 141, 6, pp. 265-266. Cfr. la *Epístola* que encabeza la obra, en el folio I[ra] del incunable.

6. Nosotros hemos podido consultar el ms 463 de la Biblioteca Central de Barcelona (Biblioteca de Catalunya). Códice in 4º, papel, tinta negra, encuadernado en pergamino, letra gótico-libraria, justificación 15 x 8,5 cm. Buena conservación. Los folios no están numerados. Los primeros seis folios están en blanco, lo mismo que los once últimos. El texto comienza en el reverso del que sería el sexto folio: «Pastorale magistri francisci eximinez liber optimus et utilissimus omni cristiano». El texto del manuscrito ocupa ciento noventa y cuatro folios, que un lector moderno ha numerado a lápiz en su ángulo superior izquierdo, sólo por el anverso (citaremos según esta numeración). *Incipit:* (fol. 1[r]) «In nomine domini nostri ihesu christi et eius genitricis marie. Sequens litera fuit directa Reverendissimo domino cardinali valentino a fratre francisco eiximenez ordinis fratrum minorum in et super promisione libri pastoralis quem eidem domino cardinali destinavit prout sequitur». (Sigue la dedicatoria recogida ya por el incunable). Colofón: (fol. 194[v]) «Laus tibi Christe qui liber explicit iste. 1443».

7. Parecen inventadas por Juan de San Antonio las ediciones incunables de Bolonia (1485) y Tarragona (1586).

8. Dedicado a Hugo de Llúpia, obispo de Valencia. Primer folio, sin numerar: *Pastorale.* Siguen *53* folios impresos a dos columnas y por las dos caras, numerados del I al LIII sólo por el anverso. El folio LIII[v] señala que su autor es Franciscus Eiximens, y concluye: «nuper impressum Barcinonae per Petrum Posa presbyterum et catalanum. Finitur quinta Decembris anni salutis M.CCCC.LXXXXV. Fernando II Feliciter regnante Deo gratias». (Emplearemos el microfilm del ejemplar que se conserva en la Biblioteca de Catalunya).

relieve sobre la teología del sacerdocio y, en particular, en torno al tema de la potestad de orden y a la esencia de la dignidad episcopal, especialmente en la segunda parte del opúsculo (folio X[r-v]), sobre las que ha llamado la atención, aunque sin proceder a su análisis, el P. Isaías Rodríguez[9].

Las tesis centrales de Eiximenis podrían resumirse, brevemente, en los siguientes términos:

Son siete las órdenes, que culminan en el presbiterado («finis autem sex ordinum est presbyteratus»), como atestiguan Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo. En consecuencia, ni el *psalmistatus* ni el episcopado son órdenes, porque no imprimen carácter[10]; y porque, si el episcopado imprimiera carácter, un obispo no podría renunciar al episcopado ni ser trasladado ni depuesto, y habría, además, ocho órdenes, y no siete sólo[11].

Los presbíteros son los vicarios de los setenta y dos discípulos de Cristo, mientras que los obispos son los sucesores de los Apóstoles. Los sacerdotes se distinguen de los simples clérigos por el carácter sacramental, que es indeleble, y por la potestad de consagrar el Cuerpo físico de Cristo[12].

Cristo confirió el sacerdocio a sus Apóstoles en la última Cena, dándoles la potestad de consagrar; y les otorgó la dignidad episcopal después de la Resurrección, transmitiéndoles la plena potestad de perdonar y retener los pecados (*potestas clavium*)[13].

El episcopado es una dignidad (*dignitas episcopalis*), que habilita para llevar a cabo *de iure* algunos actos, que el presbítero también podría ejercer de hecho por la propia potestad sacerdotal, como ordenar otros presbíteros. Por tanto, la potestad episcopal es sólo una jurisdicción o potestad espiritual sobre el Cuerpo místico de Cristo (régimen de almas) que se añade a la simple potestad sacerdotal, distinguiendo —conviene advertirlo— entre la jurisdicción espiritual y la potestad temporal, la cual se refiere al fuero externo[14].

9. Cfr. Isaías RODRÍGUEZ, *Autores espirituales españoles...*, cit. en nota 4, p. 266.
10. Cfr. *Pastorale*, ed. cit., folio I[v].
11. Cfr. *Pastorale,* ed. cit., folio X[v].
12. Cfr. *Pastorale,* ed. cit., folio III[r].
13. Cfr. *Pastorale,* ed. cit., folio X[v].
14. Cfr. *Pastorale,* ed. cit., folio X[v].

Los Apóstoles —continúa, citando ahora a Ricardo (de Mediavilla)— recibieron directamente de Cristo la *potestas clavium;* de San Pedro, en cambio, la potestad de jurisdicción. Hay, por consiguiente, cierta potestad superior a la de los presbíteros, que en grado supremo y eminente corresponde al papa[15]. El Pontífice tiene, por ello, y *de iure*, la plenitud de la potestad[16].

Sólo nos resta resumir la tesis de Eiximenis sobre el tema del carácter sacramental. «Caracter —dice— est signum a Deo creatum in anima sacerdotis quod a nullo deberi potest nisi a solo Deo»[17]. El sacerdocio se funda en este signo[18], por lo que es indeleble. Este carácter sacerdotal, que es algo real[19], es confundido a veces con el signo propio del sacramento. Por desgracia, Eiximenis omite explicitar su opinión sobre la naturaleza del carácter: «ad hoc possunt adduci multae rationes philosophicæ de forma caracteris: quas prætermitto brevitatis amore»[20].

3. Un poco de historia sobre la condición sacramental del «episcopado»

Hasta aquí, en breve síntesis, una panorámica de las principales tesis de Eiximenis sobre la «dignidad episcopal».

La doctrina que ofrece el maestro francisco no es, ciertamente, revolucionaria, pues es, sin ningún género de dudas, testigo de una tradición que se remonta, por lo menos, al Ambrosiaster (ca. 366-384)[21] y a San Jerónimo[22], según la cual, el episcopado no se-

15. Cfr. *Pastorale,* ed. cit., folio XI^{r}.
16. Cfr. *Pastorale,* ed. cit., folio X^{v}.
17. *Pastorale,* ed. cit., folio III^{r}.
18. *Pastorale,* ed. cit., folio III^{r}.
19. *Pastorale,* ed. cit., folio X^{v}.
20. *Pastorale,* ed. cit., folio X^{v}.
21. Ambrosiaster, *Commentaria in XIII epístolas Beati Pauli. In Eph* 6, 11-12 (PL 17, 338C-D); *In I Tim 3,* 8-10 (PL 17, 470 B)
22. San Jerónimo, *In Tit 1* (PL 26, 563); *Epístola 146 ad Evangelum* (PL 22, 1.194). Cfr. también Ps. Jerónimo, *De septem ordinibus Ecclesiae,* 6 (PL 30, 157A-B). Cfr. la discusión de los textos de San Jerónimo en: Pierre Batiffol, *Etudes d' Histoire et de Théologie positive,* Gabalda, París [6]1920, I, pp. 267-280. Para un planteamiento histórico más amplio, véase Ludwig Ott, *Le sacrement de l'ordre,* Cerf, París 1971, 55 ss.

ría un sacramento, un orden en sentido estricto, sino una «dignidad» (Abrosiaster), o bien otra denominación del presbiterado aparecida por la costumbre (San Jerónimo), o un «oficio» (Pedro Lombardo y Sicardo de Cremona), o un «honor» (Magister Bandinus), o, a lo más, un «sacramental» (Alejandro de Hales). Esta corriente doctrinal, surgida en el siglo IV, que negaba la sacramentalidad del episcopado, impregnó la teología latina medieval, comprometiendo a todos los escritores eclesiásticos importantes (Alcuino, Rabano Mauro, Gilberto de Poitiers, Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo), pasando al Decreto de Graciano[23], de forma que los teólogos abandonaron propiamente el estudio de esta cuestión en manos de los decretalistas[24]. Es habitual, también, a partir del siglo XII, la observación de que los presbíteros serían los sucesores de los setenta y dos discípulos enviados por Cristo a predicar, mientras que los obispos estarían en lugar de los Apóstoles[25]. Sólo cuatro excepciones importantes —que nos conste— pueden señalarse en este amplio período: Bucardo de Worms (†1025), para quien el episcopado es uno de los sagrados órdenes[26]; el Magister Simón (1145-60), que insinúa vagamente que el episcopado puede considerarse como un sacramento[27]; Huguccio (†1210), quien afirma que la distinción entre presbíteros y obispos existió desde el primer momento en la Iglesia[28]; e Inocencio III (†1216), que defiende que son seis los órdenes clericales: obispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, acólitos y cantores[29].

23. GRACIANO, *Decretum,* I, d. 65, c. 4 (PL 187, 318 A); I, d. 95. c. 5 (PL 187, 448C-449A).

24. Cfr. Arthur M. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscolastik von Episkopat als Ordo*, en *Dogmengeschichte der Frühscolatik*, III/2, Pustet, Regensburg 1955, pp. 277-302.

25. Por ejemplo: Pedro LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, d. 24, cap. 11 (Q[2] II, 901); INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio, libri sex,* lib. I, cap. 6 (PL 217, 777). Inspirador de esta doctrina debe ser BEDA EL VENERABLE, *In Lc 10* (PL 92, 416C). Cfr. Ludwig OTT, *Le sacrement de l'ordre,* cit. en nota 22, pp. 119-120.

26. BUCARDO DE WORMS, *Decretorum liber tertius,* cap. 50 (PL 140, 682C).

27. Cfr. Arthur LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscolastik von Episkopat als Ordo*, cit. en nota 24, p. 295.

28. Cfr. *ibidem*, p. 288. No trató Huguccio si el episcopado fue, desde el inicio un *ordo* distinto del presbiterado. Sin embargo, parece inclinarse a que es un sacramento distinto (p. 302).

29. INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio, libri sex*, lib. I, cap. 1 (PL 217, 775). Es importante subrayar a quí en la enumeración del episcopado como uno de

A lo largo del siglo XIII se dejó sentir fuertemente la influencia de Pedro Lombardo (†1160), quien en sus *Sentencias,* tan ampliamente glosadas a lo largo del siglo XIII, sostenía que eran sólo siete las órdenes sacerdotales, por lo que, si el episcopado (o el arzobispado) fuese un sacramento, habría ocho (nueve) órdenes[30]. A esto se sumó la enseñanza de Alejandro de Hales (†1245), que había especificado el sacramento del Orden por su relación a la Sagrada Eucaristía, lo que hacía muy difícil individualizar lo propio del episcopado como sacramento[31]. Por ello, ni los grandes maestros del siglo XIII posteriores al Halense ni los contemporáneos de éste (Rolando de Cremona, Felipe el Canciller, Ricardo de Fishacre y Guerrico de San Quintín) se inclinaron por la tesis de que el episcopado fuese un sacramento, con la sola excepción de Hugo de San Caro (ca. 1230), cuyo pensamiento sobre este punto resulta un tanto oscuro[32]. Tampoco Santo Tomás vio mucho más, en la cuestión que nos ocupa, que los demás teó-

los órdenes clericales no presupone, necesariamente, la consideración del episcopado como un sacramento distinto del presbiterado. Ludwig OTT (*Le sacrement de l'ordre*, cit. en nota 22, pp. 57 ss.) recoge importantes testimonios de que, desde el siglo IV, el episcopado era considerado el grado más alto entre los grados del orden: así los papas Liberio (352-366), Dámaso (366-384), Siricio (384-399), Inocencio I (402-417), Zósimo (417-418) y Gelasio (492-496); sin embargo, no estaba clara la naturaleza del episcopado como sacramento distinto del presbiterado, como atestiguan San Jerónimo, el Ambrosiaster, el Ps-Jerónimo e Isidoro de Sevilla. Por todo ello, sólo el testimonio del Maestro Simón parece inequívoco, en el sentido de plantear realmente la sacramentalidad del episcopado; los textos de Bucardo, Huguccio y Graciano son, en el mejor de los casos, bastante dudosos. El estudio más amplio que conocemos, tanto histórico, como sistemático y bibliográfico, sobre las discusiones en torno a la sacramentalidad del episcopado, es: Domiciano FERNÁNDEZ, *Distinción entre episcopado y presbiterado y su problemática respecto al ministro extraordinario del sacramento del orden*, en *XV Semana Española de Teología* (sept. 1955), CSIC, Madrid 1956, pp. 119-234. También resulta interesange el artículo de Francisco DE P. SOLA, *¿Hasta qué punto puede depender de la potestad de jurisdicción el valor de los sacramentos?*, en *XV Semana Española de Teología*, cit. *supra*, pp. 5-32 (con especial referencia a la historia de la canonística).

30. Pedro LOMBARDO, *Libro IV Sententiarum*, lib. IV, d. 24, cap. 3 (Q[2] II, 893).

31. Alejandro DE HALES, *Glossa*, IV, d. 24 n. 2k (Q. IV, 401). Esta opinión puede leerse ya en el siglo XI en BUCARDO DE WORMS, *Decretorum liber tertius*, cap. 50 (PL 140, 682 B); y en el siglo XII en Ivo DE CHARTRES, *Decreti*, pars. IV, c. 20 (PL 161, 448) y en Pedro LOMBARDO, *Libro IV Sententiarum*, lib. IV, d. 24, cap. 3 (Q[2] II, 901).

32. Cfr. Augustine MCDEVITT, *The Episcopat as an Order and Sacrament on the High Scholastic Period*, en «Franciscan Studies», 20 (1960) 96-148.

logos de la época[33], insistiendo en que el episcopado era simplemente una dignidad, y sólo orden en sentido equívoco, no propiamente sacramental; aunque por el uso frecuente de la palabra «consagración», muchos comentaristas hayan interpretado las afirmaciones tomistas en el sentido de que, en el Aquinate, pueden rastrearse todos los elementos para una verdadera teología sacramental del episcopado. No obstante, y aun dudando sobre la sacramentalidad del episcopado, Santo Tomás se mostró firme, negando que el simple presbítero —incluso en los casos límite— pudiera ordenar válidamente a otro presbítero, ni siquiera por expresa delegación papal[34].

Como puede comprobarse, confrontando las principales tesis de Eiximenis con este breve recorrido histórico que acabamos de esbozar, el maestro franciscano es, en la mayor parte de sus afirmaciones, fiel testigo de la tradición que hereda de sus antepasados. No hay en su obra *Pastorale* enseñanzas revolucionarias ni originales. Tampoco cuando formula su posición sobre la naturaleza del carácter sacramental propio del sacerdocio. Las mismas dudas que leemos en Pedro Lombardo[35], al identificar (?) carácter con *signaculum,* que sería el signo exterior, al que correspondería —siempre según el Maestro de las Sentencias— un carácter interior, aparecen en los argumentos de Eiximenis, al justificar que el episcopado no es un sacramento[36]. Y tampoco se separa de sus simpatías por el Doctor Sutil, a las que aludíamos al comienzo de nuestro trabajo, por el hecho de que considere que el carácter es algo real; pues para Duns Escoto —en contra de lo que han afirmado muchos, confundiendo el pensamiento de Escoto con el de Durando— «character sacramentalis non est relatio rationis,

33. Cfr. Eugen SEITERICH, *Ist der Episkopat ein Sacrament?,* en «Scholastik», 18 (1943) 200-219; Joseph LECUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'episcopat,* en «Gregorianum», 35 (1954) 56-89; Humbert BOUESSE, *Episcopat et sacerdoce. II. L'opinion de S. Thomas,* en «Revue des Sciences Religieuses», 28 (1954) 368-391. La exégesis tomista de las opiniones de San Jerónimo cfr. en *De perfectione vitae spiritualis,* cap. 23 (ed. Spiazi, nn. 694-695).

34. Cfr. SANTO TOMÁS, In IV Setn., d. 7, q. 3, a. 1 q^{a} 3, sol, 3 (Vivès X, 170 a).

35. «(Ordinem) signaculum quoddam esse, id est sacrum quidam, quod spiritualis potestas traditur ordinato et officium» (Pedro LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum,* lib. IV, d. 24, cap. 13; Q^{2} II, 902).

36. *Pastorale,* ed. cit., folio I^{v}.

nec realis, sed forma realis absoluta»[37], perteneciente al predicamento cualidad, aunque ni hábito, ni potencia, sino un género intermedio, nuevo, de índole sobrenatural[38].

4. ¿Qué es la«potestas»? Algunas cuestiones terminológicas

Al exponer brevemente las principales tesis de Eiximenis, hemos constatado que el maestro franciscano hace uso de una terminología canónico-teológica, que conviene clarificar antes de proseguir nuestro análisis.

a) Según Eiximens, la *potestas simplicis presbyteri* (lo que equivaldría a la *potestas ordinis,* porque el presbiterado sería la plenitud sacramental del sacerdocio) consiste en poder consagrar el Cuerpo físico de Cristo.

b) Quien posee sólo la *potestas ordinis,* aunque en casos excepcionales podría administrar todos los sacramentos, no tiene normalmente expedita esa posibilidad. Sólo el obispo detenta, si bien no por vía sacramental, la plena «potestas dimittendi et retinendi peccata», la facultad de administrar *de iure* el sacramento del orden, y el régimen de las almas, porque «vi talis iurisdictionis datur sibi materia».

c) *La potestas episcopalis* supone la *potestas ordinis,* a la que se añade cierta *spiritualis iurisdictio,* relativa sólo al fuero interno.

d) Además de la *spiritualis iurisdictio,* el obispo puede recibir la *iurisdictio temporalis,* que se refiere al fuero externo, aunque a veces redunde indirectamente en el fuero interno. Por esta jurisdicción, el obispo puede juzgar en el fuero externo, condenar y excomulgar.

37. Claudius FRASSEN, *Scotus Academicus*, IX. *De sacramentis in genere*, edición moderna, Roma ²1901, p. 126.

38. Cfr. Jean GALOT *La nature du caractére sacramentel. Étude de Théologie médiévale,* Desclée de Brouwer, París 1956, pp. 207-213. Galot afirma que Escoto ni se decide por la tesis de que el carácter sea algo absoluto, ni por que sea algo relativo, pues no halla argumentos decisivos ni en un sentido, ni en el otro. Acepta, sin embargo —siempre según Galot— que el carácter existe y que es indeleble, por lo que algunos sacramentos son irreiterables.

e) Los Apóstoles recibieron directamente de Cristo la *potestas clavium,* es decir la plenitud de la «potestas dimittendi et retinendi peccata» (lo que supone la *spiritualis iurisdictio).* En cambio, alcanzaron, por medio de San Pedro, la *potestas iurisdictionis (= iurisdictio temporalis?).* Por consiguiente, también los obispos reciben directamente de Cristo la primera potestad, y del Papa, la segunda. De lo cual podemos deducir que, para Eiximens, no son lo mismo la *spiritualis iurisdictio* que la *potestas iurisdictionis.*

f) El Romano Pontífice tiene la suprema y eminente *potestas* sobre los viadores, potestad que, estando por encima de los presbíteros, supone la plenitud de potestad sobre todo el Cuerpo místico de Cristo: plena *potestas ordinis,* completa *iurisdictio spiritualis;* máximo *regimen animarum y* total *iurisdictio temporalis.*

Desde el punto de vista de la terminología, las nociones de Eiximenis recuerdan las voces de la moderna canonística, pero tienen contenidos distintos. Conviene tener presente, en primer lugar, que el reciente Concilio Vaticano II ha procurado substituir la expresión *potestas* por la palabra *munus,* porque *potestas* sugiere una facultad expedita para el ejercicio, mientras que el *munus* («ministerio») no exige la determinación jurídica o canónica por parte de la autoridad jerárquica, por medio de la concesión de un oficio particular o por la asignación de súbditos[39]. En consecuencia, la *potestas simplicis presbyteri* y la *potestas episcopalis* de Eiximenis serían ciertos *munera,* si adoptásemos las nuevas denominaciones. Pero tampoco las *potestates* eiximenianas tienen el mismo alcance y contenido que los *munera sanctificandi, docendi y regendi,* pues no sostiene el maestro franciscano la necesidad de recibir la *missio canonica* para alcanzar la *spiritualis iurisdictio,* sino que —a su entender— sería precisa una verdadera y nueva consagración, que conferiría la dignidad episcopal[40]. Finalmente, otra de las peculiaridades de Eiximenis consiste en excluir de la *potestas simplicis presbyteri* la plena *potestas clavium,* reservándola al obispo, de lo cual podría deducirse que lo que él denomina potestad

39. Cfr. *Lumen Gentium*: nota explicativa previa, 2ª.

40. Cfr., para las cuestiones terminológicas de la moderna canonística: Javier HERVADA-Pedro LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios,* I, EUNSA, Pamplona 1970, pp. 384-407; y Javier HERVADA, *La constitución de la Iglesia,* en *Derecho Canónico,* I, EUNSA, Pamplona 1974, pp. 217-233.

sacerdotal no es, tampoco, el *munus sanctificandi* en sentido estricto, tal como ahora lo entendemos.

Por todo ello, y a fin de no extrapolar indebidamente las opiniones de Eiximenis, seguiremos empleando sólo y exclusivamente su propia terminología.

5. La potestad sagrada

Las precisiones de la terminología eiximeniana, que acabamos de ofrecer, nos permiten ya deducir unas primeras conclusiones, en la línea de la temática fundamental que da título a este Symposium*.

Cristo instituyó el sacerdocio en la última Cena[41] —dice Eiximenis—, confiriendo a los Apóstoles lo específicamente sacerdotal, que es —según la tradición inaugurada por Beda y popularizada por el Halense— la potestad de consagrar. Sin embargo, esa *potestas simplicis presbyteri* presupone, en los casos extremos, la facultad de administrar válidamente y *de facto* el sacramento del orden y de poder perdonar todos los pecados. No obstante —continúa—, sólo los obispos, cuya dignidad fue instituida por Cristo después de la Resurrección[42], alcanzan la plenitud de la *potestas ordinis,* pudiendo administrar *de iure* todos los sacramentos; y esto, en virtud de la *spiritualis iurisdictio* que reciben por la consagración episcopal. Es decir, que la *potestas clavium* que Cristo concedió a sus discípulos de un modo genérico antes de su Pasión (cfr. Mt. 18, 18), y que por lo tanto se refería tanto a los setenta y dos como a los Doce, quedó plenamente confirmada y concretada después de la Resurrección (cfr. Ioan. 20, 23), aunque ya con an-

* Esta ponencia fue leída en el X Symposium de Teología del Sacerdocio, organizado por la Facultad de Teología del Norte de España y celebrado en Burgos, en julio de 1977.

41. Cfr. *Pastorale,* ed. cit., folio X[v].

42. Eiximens cita Juan 20, 22-23. Este texto es también aducido por el Concilio Vaticano II, para señalar el momento de la institución del episcopado (cfr. *Lumen Gentium,* n. 21 y *Presbyterorum Ordinis,* n. 1), aunque, conviene recordarlo aquí, el reciente Concilio —en perfecta continuidad con Pío XII (Const. Apost. *Sacramentum Ordinis,* 30.11.1947)— enseñe que el episcopado constituye la plenitud del sacramento del Orden.

terioridad Jesús hubiese determinado y conferido a Pedro (cfr. Mt. 16, 16) la misma potestad de un modo especial. Por todo ello, y siguiendo a Eiximenis, pensamos que no tendría nada de extraño que, en los casos límites, lo simples presbíteros pudieran administrar válidamente todos los sacramentos, pues la *potestas clavium* (o, en sentido más amplio, la *spiritualis iurisdictio)* estaba ya implícita en la *potestas simplicis presbyteri*[43].

Pues bien, puesto que —según Eiximenis— el episcopado no es un sacramento («nihil addit reale super gradum sacerdotalem nisi auctoritatem»[44]), la potestad de los ministros será una, y no múltiple; y siendo una, no por ello será simple, sino compleja, pues, para que se expliciten todas sus virtualidades, será preciso un nuevo rito instituido por Cristo que supone una nueva consagración no sacramental.

El simple presbítero, por tanto, tendría la facultad de realizar todas las acciones sacramentales en nombre de Cristo; pero, *vi solius ordinationis,* su potestad no se extendería a todas las acciones sacramentales, pues para que ello se cumpliera sería necesaria, o la consagración episcopal, o bien —en casos muy excepcionales— la directa concesión del Sumo Pontífice. El simple presbítero no podría poseer, en ningún caso, la jurisdicción temporal, que los obispos recibirían no de Cristo en la consagración, sino del Papa, sucesor de Pedro, porque «alia est iurisdictio spiritualis, et alia temporalis [iurisdictio]»[45].

6. Las bulas de Bonifacio IX, Martín V e Inocencio VIII

A principios del siglo XV, cuando, según todos los indicios, Eiximenis redactaba su *Pastorale,* gobernaba la Iglesia, en Roma, el papa Bonifacio IX (1389-1404). De este pontífice son las bulas *Sacrae religionis* (1.11.1400) y *Apostolicae Sedis* (6.11.1403)[46], en-

43. Cfr. sobre este punto, en la perspectiva que abrió el Vaticano II: Conferencia Episcopal Alemana, *El ministerio sacerdotal,* Salamanca ²1971, pp. 26-27.

44. *Pastorale,* ed. cit., folio V^r^.

45. *Pastorale,* ed. cit., folio XI^r^.

46. Las bulas fueron publicadas por primera vez en 1911 por Egerton Beck. Gilmann las editó de nuevo en 1920. Finalmente, fueron redescubiertas por F. Fofi to-

viadas al abad de Santa Osita, del monasterio de Essex, de la Orden de San Agustín, ubicado en la diócesis de Londres. Por la primera, el Romano Pontífice concedía al citado abad el privilegio de poder administrar todas las órdenes menores a los profesos del monasterio, y también el subdiaconado, diaconado y presbiterado. Por la segunda, revocaba ese privilegio, no tanto porque su concesión hubiese sido inválida, sino porque el obispo de Londres había protestado, reclamando para sí el derecho de ordenar en su propio territorio. Pocos años después, Martín V (1417-1431) enviaba la bula *Gerentes ad vos* (16.XII.1427) a cierto abad cisterciense, de la diócesis de Meissen, concediéndole idénticos privilegios que Bonifacio IX al abad de Santa Osita[47]. Ya casi a finales del siglo xv, el papa Inocencio VIII (1484-1494) redactaba la bula *Exposcit tuae devotionis* (9.IV.1489), dirigida a otro abad del Cister, Juan IX de Cirey y a sus sucesores, expresándose en parecidos términos[48].

Sin entrar ahora en la legitimidad y sentido exacto de las concesiones de los tres citados Romanos Pontífices[49], sólo nos intere-

madas del Archivo Vaticano, y dadas a conocer en «La Scuola Cattolica», 52 (1924) 179 ss., 181 ss. Citamos según la reedición de Heinrich LENNERZ, *De sacramento ordinis,* Pont. Univ. Gregoriana, Roma ²1953, pp. 145-147. También pueden consultarse en el apéndice de Domiciano FERNÁNDEZ, *Distinción entre episcopado...,* cit. en nota 29, pp. 229-231.

47. Cfr. el texto de la bula en Heinrich LENNERZ, *De sacramento ordinis...,* cit. en nota 46, pp. 147-148; y en Domiciano FERNÁNDEZ, *Distinción...,* cit. en nota 29, pp. 231-232. Su primer editor fue Karl August Fink, en 1943.

48. Cfr. el texto de Heinrich LENNERZ, *De sacramento ordinis...*, cit. en nota 46, pp. 148-150; y en Domiciano FERNÁNDEZ, *Distinción entre episcopado...,* cit. en nota 29, pp. 232-234. Suy primer editor moderno fue Pio de Langogne, en 1901.

49. La cuestión no es fácil desde el punto de vista de la Teología dogmática. Algunos autores han querido interpretar las referidas bulas como una concesión para poder expedir cartas dimisorias. Esta opinión no parece conciliable con las protestas del obispo de Londres. Otros tratadistas han dudado de su autenticidad, lo que tampoco es fácil de sostener, puesto que han sido exhumadas de los Archivos Vaticanos. Finalmente, algunos sostienen que no se trata propiamente de la concesión de la facultad de ordenar presbíteros, sino más bien de poder sustraerse a la jurisdicción de los obispos del propio territorio, llevando la exención a poder recurrir a otros obispos distintos del propio ordinario. En cualquier caso, y esto es lo que interesa ahora mismo desde el punto de vista de la fe católica, Pío XII enseñó claramente que el ministro ordinario, para la validez del presbiterado, es el obispo (cfr. Const. Apost. *Sacra mentum Ordinis*). Cfr. para la discusión del contenido de las bulas citadas: Joseph TIXERONT, *L'ordre el les ordinations. Étude de théologie historique,* Lecoffre-Ga-

sa destacar que las opiniones sostenidas por Eiximenis estaban, también en el tema de la potestad sagrada, muy en consonancia con las ideas extendidas por la Iglesia católica, ideas que inspiraban el proceder de la curia romana. No sabemos si el maestro franciscano conocía las bulas de Bonifacio IX, puesto que su área de acción se desarrolló fundamentalmente en el Reino de Aragón, y al amparo de la corte de Aviñón y a la sombra de Benedicto XIII. De todas formas, no se olvide que hubo frecuentes viajes en la primera etapa de su vida, también alguno a Roma, y que podía estar bien informado de los actos pontificios de los papas romanos.

7. Conclusiones

En consecuencia, y para resumir en unas pocas tesis la doctrina de Eiximenis sobre el tema que nos ocupa, podríamos decir: por la ordenación sacerdotal, el simple presbítero tiene la potestad de orden, en la cual radica, incoadamente, la posibilidad de administrar válidamente todos los sacramentos, incluso la confirmación y el orden sacerdotal. Esta potestad queda expedita por la consagración episcopal —que es una dignidad y no un sacramento—, por la cual el obispo puede, *de iure*, administrar todos los sacramentos y ejercer la plena jurisdicción espiritual y el régimen de las almas sobre sus súbditos. Sin embargo, la plenitud de la *potestas jurisdictionis* (en su vertiente temporal o de gobierno de la Iglesia local), no está relacionada directamente con la potestad de orden, sino con la *missio canonica* u oficio que concede el Romano Pontífice. En este sentido podría decirse —según el maestro franciscano— que la jurisdicción temporal se relaciona sólo indirectamente con la potestad de orden, puesto que sólo se conferirá a quienes sean obispos y, por consiguiente, sacerdotes.

balda, Paris 1925, pp. 191-195; Francisco de P. SOLA, *¿Hasta qué punto se puede depender...?,* en *XV Semana Española de Teología,* cit. en nota 29, pp. 20-25; Domiciano FERNÁNDEZ, *Distinción entre episcopado...,* en *XV Semana Española de Teología*, cit. en nota 29, pp. 191-205; Ludwig OTT, *Le sacrement de l'ordre...*, cit. en nota 22, pp. 255-256; y Miguel NICOLAU, *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden,* BAC, Madrid 1971, pp. 224-234 (con abundante bibliografía).

En otros términos: el obispo no sería sino un presbítero muy especialmente cualificado, por cuya dignidad —recibida por una nueva consagración, aunque no sacramental— quedaría habilitado para ejecutar lo que ya antes podía sólo en circunstancias excepcionales; si bien, ni siquiera ese sacerdote particularmente digno podría gobernar en la Iglesia, sin un mandato expreso, que sólo el papa puede otorgar.

En pocas palabras: un esfuerzo importante, el de Eiximenis, para aclarar la naturaleza de la Iglesia jerárquica, que ha quedado desfasado en el ámbito de la teología del sacerdocio y, por tanto, en el tema de las potestades.

Capítulo VII
EL DEBATE SOBRE LA ADSCRIPCIÓN AL JOAQUINISMO DE FRANCESC D'EIXIMENIS

1. Punto de partida

El profesor Alain Milhou descubrió una larga referencia, tomada del *Llibre dels àngels*, de Francesc d'Eiximenis, en la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta[1]. Dando por su-

* En colaboración con Ana de Zaballa Beascoechea. Fue publicado, como un capítulo, en la obra firmada conjuntamente con la Dra. Zaballa, titulada: *Joaquín de Fiore y América*, Eunate, Pamplona [2]1995, pp. 41-75. En este mismo libro se incluye un amplio epígrafe, titulado: *Heterodoxias españolas y americanas (siglos XIII-XVII). Aproximación historiográfica y bibliográfica* (pp. 145-174), en el que se trata también de los apocaliptismos ibéricos, desde Arnau de Vilanova (†1311) a Cristóbal Colón (†1506). Posteriormente he vuelto sobre este tema, desde otras perspectivas, pero siempre sosteniendo que los minoritas que pasaron a América con las primeras barcadas no estaban inficionados de joaquinismo, en: Josep-Ignasi Saranyana, *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore en su interpretación del Apocalipsis*, en «Florensia» 13/14 (1999-2000) 351-363; *El debate sobre el joaquinismo en la evangelización novohispana*, en «Memorias de la Academia Mexicana de la Historia» 44 (2001) 5-25 (en colaboración con Elisabeth Reinhardt); *Joaquín de Fiore y el joaquinismo*, en Ana de Zaballa (comp.), *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, USMP, Lima 2002, pp. 57-78.

1. «La influencia de las profecías reproducidas por Fray Francesc se extendió hasta la Nueva España. Nadie, que yo sepa, observó que Fray Jerónimo Mendieta, el cronista del "reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo" [cfr. John Leddy Phelan], cita en su *Historia eclesiástica indiana*, terminada en 1596, un trozo del *Libro de los Angeles* de Eiximenis para respaldar su tesis sobre las plagas que Dios ya mandó y podía seguir mandando sobre España para castigarla por no haberse preocupado suficientemente de la evanelización de los indios y de la destrucción sufrida por éstos» (Alain Milhou, *El concepto de «destrucción» en el evangelismo milenario franciscano*, en Paulino Castañeda [dir.], *Actas del II Congreso Internacional «Los franciscanos en el Nuevo Mundo [siglo XVI]»*, Deimos, Madrid 1988, pp. 303-304).

puesta la adscripción de Eiximenis a los franciscanos espirituales, estimó que la lectura del *Llibre dels àngels* habría sido el puente a través del cual pasaron a América las ideas de los fraticelos y, en definitiva, las utopías del reino milenario, más o menos emparentadas con los ideales joaquinitas. Milhou daba por supuesto, además, siguiendo en esto a Phelan, que la crónica de Mendieta estaba toda ella contaminada por tales planteamientos milenaristas[2].

En este trabajo pretendemos discutir la tesis del Prof. Milhou, sobre la adscripción de Eiximenis a los círculos espirituales de la Corona de Aragón; y proyectar así nueva luz sobre los motivos que movieron a los primeros Doce al pasar a Nueva España y, en general, a los observantes que allí llevaron a cabo su labor misionera.

Nuestro estudio se articula en tres partes principales: Primero se discute la incidencia del joaquinismo en los círculos conventuales de la Orden, especialmente en San Buenaventura, encargado, por el Capítulo romano de 1257, de pacificar la Orden franciscana. Después se trata la influencia del Doctor Seráfico en el origen de lo que algunos han denominado «joaquinismo o escatologismo moderado», propio de los observantes. Y, finalmente, se aborda directamente la filiación ideológica de Eiximenis, en la medida en que esto es posible, según el conocimiento actual de su obra escrita. Eiximenis, como hemos dicho, es considerado el puente entre el espiritualismo catalano-aragonés, y el que se habría incubado en la Observancia castellana antes de pasar a América.

2. San Buenaventura y los movimientos espirituales franciscanos

Las polémicas eclesiológicas parisinas (1254-1259)[3], provocadas por el *Liber introductorius,* obra de Gerardo de Borgo de San

2. Para una discusión de las tesis de Phelan, relativas a la adscripción de Mendieta a los círculos milenaristas, cfr. Ana de Zaballa, *Interpretaciones providencialistas de la Nueva España en el siglo XVI,* tesis doctoral, Facultad de Filología y Geografía e Historia, Universidad del País Vasco, Vitoria 1990, cap. III (pro manuscripto).

3. Gratien de París ha historiado magníficamente la evolución de la Orden franciscana y los primeros brotes de «espiritualismo». Es, pues, una referencia obligada para conocer el encuadramiento de las corrientes joaquinitas en las primeras décadas de la comunidad franciscana: *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los*

Donnino (hoy Fidenza, en la provincia de Parma), demuestran que en la Orden franciscana —quizá por la nostalgia del *Testamento* de San Francisco[4]— había campo abonado para las doctrinas joaquinitas[5]. Entre los simpatizantes más destacados de éstas,

frailes menores en el siglo XIII, trad. cast., Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947. Cfr. también la obra clásica: Luca WADDINGO HIBERNO, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, Quaracchi 1931, 3ª ed., t. II (años 1221-1237), t. III (años 1238-1255), y t. IV (años 1256-1275). Sobre las polémicas: Michel-Marie DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Picard, Paris 1972; e ID., *Signification historique de la querelle des mendiants: Ils sont le progrés au 13e siècle*, en «Miscellanea Mediaevalia», 20 (1977) 95-105.

4. Como se sabe, San Francisco dictó, en su lecho de muerte, su famoso *Testamento*, que, en algunos aspectos, corregía las constituciones otorgadas por el papa Honorio III, en 1221 y 1223. Aunque el fundador declaraba que: «mi testamento no es una nueva regla, sino un recuerdo y amonestación a la observancia de la Regla», el conflicto parecía inevitable, como así ocurrió al fallecer, en 1226. El enfrentamiento se produjo entre el ideal de vida, preconizado por el *Testamento* y por los fieles discípulos del Maestro, y las posibilidades reales de observancia de la pobreza, en una comunidad que había crecido notablemente en número —al ser elegido Buenaventura como general, eran cerca de 30.000— y en necesidades económicas. Todas las vicisitudes ulteriores de la familia franciscana procederán, en efecto, de esta dualidad ente el ideal y la realidad práctica. Una reciente edición, muy cuidada críticamente, del Testamento, puede consultarse en: José Antonio GUERRA [ed.], *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid [4]1991, pp. 120-124.

5. Joaquín de Fiore, que da nombre a esta corriente, nació en Célico —una aldea cercana a Cosenza, en Calabria— entre el año 1130 y 1135. Aunque los datos sobre su juventud no son muy fiables, parece que partió para Jerusalén hacia 1168, regresando durante la siguiente década a Sicilia e instalándose posteriormente en Calabria. Tuvo una intensa experiencia mística en Tierra Santa, que reorientó su existencia. Profesó en Santa María de Corazzo, fue ordenado sacerdote, elegido prior y, finalmente, se retiró, hacia 1182-1183, a la Abadía de Casamari, en el Lacio, buscando mayor soledad y recogimiento, pidiendo la dispensa de su cargo abacial y de sus compromisos con la Orden cisterciense. En Casamari escribió sus dos obras más conocidas y quizá sus principales escritos: *Concordia Novi et Veteris Testamenti* y la *Expositio in Apocalypsim*, en las que se muestra la llamada «novitas ioachimita». En todo caso, la exégesis apocalíptica del Florense no estaría terminada, según Kurt-Victor Selge, hasta 1199. Cfr. Kurt-Victor SELGE, *L'origine delle opere di Gioacchino da Fiore*, en Ovidio CAPITANI y Jürgen MIETHKE (eds.), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, Società editrice il Mulino («Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», Quaderno 28), Bolonia 1990, pp. 87-131. Una descripción general de los comentarios de Joaquín de Fiore al Apocalipsis, en: Bernard MCGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, trad. ital., Marietti, Roma 1990, pp. 159-174 (V. «Prendi il libro e divoralo: Gioacchino e l'Apocalisse»). En 1184 se entrevistó con el papa Lucio III, que le animó a proseguir su actividad exegética. Recibió análogo apoyo de Urbano III, en Verona, durante una visita a la corte pontificia, en 1186. Sin embargo, en 1188, un documento de Clemente II le obligaba a poner fin a su actividad literaria y a someter

en la primera generación franciscana, merecen destacarse fray Juan de Parma[6] y el propio Gerardo de Borgo[7].

Mientras San Buenaventura gobernó la Orden (1257-1273), los «espirituales» —proclives a Joaquín— estuvieron más o menos controlados. Pero volvieron a agitarse después del concilio de Lyon II (1274). Los jefes del nuevo movimiento fueron: Angel de Clareno, en la Marca de Ancona; Pedro Juan Olivi, en Provenza; y Ubertino de Casale, en Toscana[8]. Esta corriente de los «espiri-

sus escritos a la autoridad apostólica. En 1189 fundó, en la Sila, la primera comunidad florense, construyendo la Abadía de San Juan in Fiore, reconstruida en 1989. Mientras tanto fue declarado fugitivo por la Orden cisterciense, pero obtuvo del papa Celestino III la aprobación de la Orden que él acababa de fundar. Murió en 1202, sometiendo sus escritos a la autoridad de la Iglesia.

6. Fue el quinto general de la Comunidad franciscana. Después del fallecimiento de San Francisco, se sucedieron los siguientes generales: fray Juan Parenti (1227-1232), que presentó su dimisión cansado de las controversias sobre la *Regla* y el *Testamento*, fray Elías (1232-1239), fray Alberto de Pisa (1239-1240), Haimon de Faversham (1240-1244) y Juan de Parma (1247-1257), manifiestamente adherido a las doctrinas apocalípticas del Abad Joaquín, y deseoso de reavivar el fervor primitivo de la Orden y las tradiciones antiguas. El papa Alejandro IV, admirador de la Orden y protector de ella, le persuadió para que dimitiera, después de superada la crisis parisina provocada por Gerardo de Borgo, y que convocase capítulo general en Roma, en 1257, donde fue elegido San Buenaventura. Después, Juan de Parma se retiró al eremitorio de Greccio, de donde tuvo que salir, para ser juzgado por un tribunal presidido por el Cardenal Orsini, protector de la Orden y futuro Nicolás III, respondiendo de su afinidad con las ideas joaquinitas. Gilson ha descrito así a Juan de Parma: «Pertenecía a esa clase de espíritus nobles y grandes, que prefieren el interés general al suyo particular, y que buscan lo que une, no lo que divide» (Étienne GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. cast., Declée de Brouwer, Buenos Aires 1948, p. 27).

7. Se desconoce la fecha precisa de su nacimiento. Parece que se hizo franciscano cuando enseñaba gramática, y que recibió en Sicilia su formación religiosa. En 1247 era ya un fervoroso joaquinita. En 1248 lo hallamos en París para estudiar Teología. En 1254, en plena polémica entre los maestros seculares y los regulares, salió a la luz su célebre *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, a espaldas de sus superiores, proscrito por Alejandro IV, en 1255. Fue expulsado del Estudio general de París y reintegrado a Sicilia. Allí permaneció suspendido *a divinis* y obstinado en sus puntos de vista. En 1258, después de ser juzgado, fue condenado a cadena perpetua. Murió sin rectificar, en la cárcel, dieciocho años después, en 1276.

8. Cfr. Gratien DE PARIS, *Historia...*, cit. en nota 3, pp. 343-354. Pedro Juan Olivi nació entre 1248 y 1260. Después de una serie de avatares, fue nombrado lector en Florencia (hacia 1288), donde trabó conocimiento con los que pronto iban a ser los jefes de los «espirituales» en Italia: Angel de Clareno y Ubertino de Casale. Murió en 1298. Angel de Clareno recibió el hábito franciscano hacia 1270. Su verdadero nombre fue Pedro de Fossombrone. Ubertino de Casale nació en 1259 e ingresó en la Orden en 1273. Ejerció el oficio de lector en Florencia, desde 1285 a 1289. Trabó conocimiento con Juan de Parma (1285) y con Angela de Foligno (1284).

tuales» pervivió, a pesar de sus extremismos y de las condenas de la jerarquía eclesiástica, hasta el Renacimiento.

Es muy improbable que Joaquín haya inspirado a San Francisco de Asís, quien, al convertirse, seguramente no habría oído hablar de él[9]. Pero algunos historiadores[10] opinan que el abad calabrés habría influido en San Buenaventura, que pertenece a la segunda generación franciscana. Otros[11], por el contrario, han afirmado que el Doctor Seráfico no habría sido nunca sensible a las influencias del joaquinismo; es más, estiman que ni siquiera habría sido un auténtico franciscano, pues habría transformado la Orden, apartándola del espíritu primigenio. Conviene, pues, que veamos con algún detalle estas dos hipótesis de trabajo, tan contradictorias entre sí, porque está fuera de toda duda que San Buenaventura fue —históricamente hablando— el eslabón fundamental en la evolución posterior de la Orden. La cuestión, en definitiva, sobre si la Orden franciscana evolucionó «traicionando» el carisma de su Fundador —bien por haberse contaminado de joaquinismo, bien por haber tomado otros derroteros ajenos a la mente de San Francisco— pasa necesariamente por el estudio del pensamiento bonaventuriano.

a) *Sobre el joaquinismo de San Buenaventura*

En primer lugar, y antes de reseñar la polémica suscitada en torno a las posibles influencias joaquinitas en San Buenaventura, conviene recordar que uno de los objetivos que se propuso San Buenaventura, al ser elegido general de la Orden, fue precisamente terminar con las influencias del joaquinismo entre los franciscanos. Ello le llevó a juzgar a Gerardo de Borgo y a Juan de Parma, su ante-

9. Cfr. Paul FOURNIER, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, reed. Minerva Verlag, Frankfurt 1963, p. 48.

10. Cfr., por ejemplo, Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras*, Schnell und Steiner, München und Zürich 1959. (Edición revisada, en italiano: *San Bonaventura: la teologia della storia,* a cargo de Mauro Letterio, Nardini, Firenze 1991).

11. Cfr., por ejemplo, Giovanni MICCOLI, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano*, «Studi Medievali» 11 (1970) 381-395; ID., *Bonaventura e Francesco*, in VV.AA., *S. Bonaventura francescano*, Todi 1974, pp. 47-73; Edith PASZTOR, *S. Bonaventura: biografo di S. Francesco? Contributo alla «questione francescana»,* in «Bollettino d'Informazione cel Centro di Studi bonaventuriani (Doctor Seraphicus)» 27 (1980) 83-107.

cesor en el generalato. Por consiguiente, parece lícito sospechar, de antemano, que el Doctor Seráfico habría de poner el máximo cuidado de no incurrir él mismo en los errores que condenó en otros.

No obstante, algunos textos de las *Colaciones sobre el Hexamerón* alertaron a los críticos, despertando muchas dudas, porque parecían de inspiración joaquinita. En efecto, «los escoliastas de Quaracchi parecen haberse inquietado en cierto modo por esta escatología, y recuerdan —comenta Gilson— que en el *Hexaëmeron*, sobre todo en lo que a estas cosas se refiere, se nos da solamente el sentido de las palabras pronunciadas por San Buenaventura. Observemos, ante todo, que los puntos de vista de San Buenaventura nada tienen que ver con los de Joaquín de Fiore, y entran de lleno en la Tradición. No encierran ni un evangelio nuevo ni una revelación; tan sólo suponen una multiplicación final, que nada tiene de inverosimil, de los extáticos, esto es, de los hombres pertenecientes a un grado de perfección más elevado en el orden de lo espiritual, y sobre su catolicismo no cabe duda, dado que su modelo es San Francisco»[12]. El pasaje aludido por Gilson, que parece haber inquietado a los editores de Quaracchi, es: *In Hexaëm.*, XXII, 22-23 (Q V, pp. 440-441).

Después de la edición crítica preparada en Quaracchi, en 1902, que alarmó a los propios escoliastas franciscanos, Delorme descubrió y publicó, en 1934, otra versión de las *Colaciones*, la cual tampoco está exenta de complicaciones críticas. Poseemos, pues, dos textos de este célebre y escandaloso pasaje de las *Colaciones*[13]. Vale la pena transcribirlos y cotejarlos detenidamente, a fin de discutir esa hipotética influencia joaquinita:

12. Étienne GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, cit. en nota 6, pp. 91-92, nota 166.

13. San Buenaventura pronunció esta serie de veintidós *collationes* o conferencias, seguidas de un epílogo, entre el 9 de abril y el 28 de mayo de 1273 (de Pascua a Pentecostés de 1274, según el calendario pisano). Constituyen, pues, su última obra, inacabada, porque fue llamado por la Santa Sede para preparar el II Concilio de Lyon. La versión más conocida es la de los editores de Quaracchi (*Opera omnia*, Quaracchi 1902, t. V, pp. 327-454). Delorme encontró una versión distinta: Ferdinandus DELORME, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventura quaedam selecta*, en «Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», Quaracchi 1934, t. VIII. Sobre este tema —es decir, el estudio paralelo de ambas versiones de las *Colaciones*— cfr. especialmente Sophronius CLASEN, *Zur Geschichtstheologie Bonaventuras*, en «Wissenschaft und Weisheit», 23 (1960) 197-212. Cfr. también Edouard WÉBER, *Au principe de l'interpretation par s. Bonaventure de l'eschatologisme de Joachim de Flore,* en «Florensia», 5 (1991) 27-43.

DELORME (D)

Visio IV, Collatio III, 3 (20-23)

20-23. Tertius ordo exercitiorum est contemplantium, qui et ipse tres habet ordines supremae hierarchiae respondentes, quorum est vacare divinis. Intendunt autem divinis tripliciter: quidam per modum supplicatorium, quidam per modum speculatorium, quidam per modum sursumactorium.

Primus horum ordinum est eorum, qui se dant orationi, devotioni, divinae laudi, ut ordo monachorum Cisterciensium, Praemonstratensium, etc.

Secundus ordo eorum est, qui cum exercitio orationis etiam intendunt investigactioni veritatis. Non potes enim scire verba Pauli, nisi habeas spiritum Pauli. Ideo vir illustratus, qui interdum speculationi intendit, oportet ut ab omnibus etiam sequestretur. De quorum numero videtur esse ordo Minorum et Praedicatorum.

QUARACCHI (Q)

Collatio XXII, 20-23

20. In ordine contemplantium sunt tres ordines respondentes supremae hierarchiae, quorum est divinis vacare. Intendunt autem divinis tripliciter: quidam per modum supplicatorium, quidam per modum speculatorium, quidam per modum sursumactivum.

Primo modo sunt illi qui se totos dedicant orationi et devotioni et divinae laudi, nisi aliquando, quando intendunt operi manuali seu labori ad sustentationem suam et aliorum, ut sunt ordo monasticus, sive albus, sive niger, ut Cisterciensis, Praemonstratensis, Canonici regulares. Omnibus istis datae sunt possessiones, ut orent pro illis qui dederunt. Huic respondent Throni.

21. Secundus est, qui intendit per modum speculatorium vel speculativum, ut illi qui vacant speculationi Scripturae, quae non intelligitur nisi ab animis mundis. Non enim potes noscere verba Pauli, nisi habeas spiritum Pauli; el ideo necesse est, ut sis sequestratus in deserto cum Moyse et ascendas in montem. —Huic respondent Cherubim. Hi sunt Praedicatores et Minores.

Alii principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni.—

Alii principaliter unctioni et postea speculationi. Et utinam iste amor vel unctio non recedat a Cherubim.-

Et addebat *quod beatus Franciscus dixerat, quod volebat, quod fratres sui studerent, dummodo facerent prius, quam docerent. Multa enim scire et nihil gustare quid valet?*

Tertius ordo contemplantium est eorum, qui sursumaguntur in Deum: de quo videtur fuisse sanctus Franciscus, qui in fine apparuit. In sursumactione autem difficultas est, quia totum consumit corpus nisi adesset consolatio Spiritus.

22. Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum seu excessivum.-

Et dicebat*: Quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse Franciscus.* ***Et dicebat****, quod etiam antequam haberet habitum, raptus fuit et inventus iuxta quandam saepem.-Hic enim est maxima difficultas, scilicet in sursumactione, quia totum corpus enervatur, et nisi esset aliqua consolatio Spiritus sancti non sustineret. Et in his consummabitur Ecclesia. Quis autem ordo iste futurus sit, vel iam sit, non est facile scire.*

Primus horum ordinum respondet Thronis, secundus Cherubim, tertius Seraphin. Isti autem de tertio hoc ordine sunt prope Ierusalem nec habent nisi evolare; nec florebit isto ordo nisi prius Christus patiatur in suis.

23. Primus ordo respondet Thronis; secundus Cherubim; tertius Seraphim, et isti sunt propinqui Ierusalem et non habent nisi evolare. Iste ordo non florebit, nisi Christus appareat et patiatur in corpore suo mystico.-

Et dicebat*, quod illa apparitio Seraphico beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat, quod iste ordo illi respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes. Et in illa apparitione magna mysteria erant.-*

Sic igitur distinguuntur ordines ecclesiastici, ut dictum est, et se habent excedenter et excesse. No enim quilibet in hoc ordine maior est quolibet in hoc ordine, sed comparatio est ordinum, non personarum. Unus autem est Monarcha, qui est principium omnium ordinum et graduum. Totum enim Ecclesiae corpus unum est, unum cibum habens, unum praemium expectans, una columba tam formosa ut dictum est, similis lunae. Extra hanc unitatem non est membrum Christi.

Sic ergo distinguuntur isti ordines secundum maiorem et minorem perfectionem; comparatio autem est secundum status, non secundum personas; quia una persona laica aliquando perfectior est quam religiosa.

La diferencia entre D y Q es notable. D es más breve. Hay, además, en Q unos añadidos que se introducen con las expresiones «*et addebat*» y «*et dicebat*», que tienen sabor apocalíptico-escatológico, con expresa referencia a la Orden franciscana, y que nosotros hemos destacado en letra cursiva. Ratzinger[14] prefiere el texto Q como *lectio difficilior*. González de Cardedal[15], siguiendo de cerca a Clasen[16], se inclina por D como versión más genuina, que habría sufrido posteriormente adiciones por parte del partido espiritual, con objeto de apoyar su programa sobre la base de la autoridad de San Buenaventura. De esta forma González Cardedal coincide con la tesis mantenida dubitativamente por el mismo Delorme[17].

14. Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie...*, cit. en nota 10, pp. 8-9.

15. Olegario GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura,* prólogo de X. Zubiri, Rialp, Madrid 1965, pp. 612-615.

16. Sophronius CLASEN, *Zur Geschichtstheologie Bonaventuras*, en «Wissenschaft und Weisheit» 23 (1960) 199ss.

17. Ferdinandus DELORME, *S. Bonaventurae...,* cit. en nota 13, praefatio, pp. XIV-XVI, especialmente p. XV, 2º párrafo y p. 275, 2º párrafo. Ratzinger, en su obra citada en nota 10, remite en la nota 27 (p. 9) a una afirmación de Delorme, que se encuentra en la p. XVI, 2º párrafo.

González de Cardedal aduce, por último, una prueba que parece invalidar toda la argumentación de Ratzinger: Q, XX, 29-30, cuyo texto cotejado con el paralelo D, IV, I, 4 (29-30), reproduzco a continuación:

DELORME (D)

Visio IV, *Collatio* I, 4 (29-30)

29-30. Et nota quod haec signatio facta fuit sub sexto angelo, et mensuratio et ostensio civitatis et apertio libri. Iste habet clavem David, de quo dicitur: Qui vicerit, scribam super eam nomen meum et nomen civitatis, novae Ierusalem; et habebit ventrem amaricatum, quia patietur et praeservabitur secundum divinam electionem, Ioan.: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos. Exod., magna promisit Deus Israeli in incarnatione Christi et electione Apostolorum. Non eis promittuntur magna, qui se dant carni, sed eis qui relinquunt patrem et matrem, qui etiam iudicabunt duodecim tribus Israel, qui terram promissionis intrabunt, non qui cor populi dissolvunt per dissuasionem.

QUARACCHI (Q)

Collatio XX, 29-30

29. Nota, quod duodecim signationes sunt sub sexto sigillo et sub sexto Angelo, et mensuratio civitatis et ostensio civitatis et apertio libri; et sexto Angelo, scilicet Philadelphiae, qui interpretatur, conservans haereditatem, dictum est de clave David, et de quo dicitur: Qui vicerit scribam super eum nomen meum et nomen civitatis novae Ierusalem — vide, quod adhuc non fecerat mentionem de civitate— hoc est, dabo notitiam Scripturarum isti sexto Angelo; sed amaricabitur venter eius, et in ore eius erit dulce tanquam mel. Et iste ordo intelligitur per Ioannem, qui dictum est: Sic eum volo manere, donec veniam.

30. ***Et dicebat**, quod malignitatibus labrantium necesse est implero hoc sexto tempore, in quo fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam. **Et addebat**: Videte vocationem vestram, quia magna est. **Et dicebat**, quod malignitatibus ipsorum iudicium Deus pauperibus tribuet Israël; et in hac vita talibus debetur contemplatio. Contemplatio*

*non potest esse nisi in maxima paupertate; et haec est huius ordinis. Intentio beati Francisci fuit esse in summa paupertate.- **Et dicebat**, quoniam multum retrocessimus a statu nostro, et ideo permittit nos Deus affligi, ut per hoc reducamur ad statum, qui debet habere terram promissionis. Magna promisit Deus Israëli, et magni ex illis electi sunt, ut Apostoli sui.- Iudaei fuerunt excaecati, isti fuerunt illustrati sed illi dederunt se carni; quidam volunt dare loculos Christo.- Nota etiam, quod pauci intraverunt terram promissionis; et illi qui dissolverunt cor populi, non introierunt.*

Después de la lectura atenta y comparativa de Q, XXII, 20-23 y D, IV, I, 3 (20-23); y especialmente de Q, XX, 29-30 y D, IV, I, 4 (29-30), nuestra opinión es, también, que D es el texto original, y que, en consecuencia, no hubo materialmente influencia de Joaquín en San Buenaventura. En el texto Q, en efecto, se contiene una larga adición (en cursiva), con referencias claras a la pobreza y a la voluntad de San Francisco acerca de esta virtud y de su protagonismo en la Orden.

No obstante, queda en pie parte de la tesis de Ratzinger, porque es evidente que Buenaventura tomó de Joaquín el esquema doblemente septenario[18]. Parece que Buenaventura prefirió, en sus escritos de juventud, los esquemas de periodificación histórica más tradicionales, y que sólo recogió la división 2 x 7 en su última obra, es decir, las *Colaciones al Hexamerón*, quizá por tener entonces un conocimiento más preciso de la escatología joaqui-

18. Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie...*, cit. en nota 10, p. 19.

nita[19]. Pero tal influencia, si efectivamente la hubo, debe tomarse sólo en su perspectiva puramente formal, no en cuanto a la aceptación de las tesis joaquinitas, como queda claro por el siguiente texto bonaventuriano: «Después del Nuevo Testamento ya no habrá otro, ni puede ser suprimido algún sacramento de la Nueva Ley, porque este Testamento es eterno»[20].

b) *Sobre el franciscanismo de San Buenaventura*

Se sabe que el Doctor Seráfico decidió escribir una biografía sobre San Francisco, a petición del capítulo general celebrado en Narbona, en 1260, precisamente el año profetizado por los seguidores de Joaquín como el año del advenimiento de la nueva edad del Espíritu[21]. Al mismo tiempo, y en el prólogo de la *Legenda maior*, reconoce su deuda con San Francisco, de quien se declara discípulo y fervoroso seguidor. Sabemos, además, que su devoción por el Santo no era cosa reciente, pues ya de pequeño le había sido infundida por su madre, y —según el testimonio familiar— debía a San Francisco haber sido curado milagrosamente de una grave enfermedad cuando niño. Por todo ello, cuando Buenaventura, en los años de su magisterio parisino, afirmaba que el Santo de Asís había alcanzado de Dios la misma inocencia original, con un especial poder so-

19. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *Presupuestos de la teología de la historia bonaventuriana*, en «Scripta Theologica», 8 (1976) 307-340.

20. «Post novum testamentum non erit aliud, nec aliquod sacramentum novae legis subtrahi potest, quia illud testamentum aeternum est» (*In Hexaëmeron*, XVI, 2 [Q.V, 403b]). Sobre la discusión del Aquinate a las tesis joaquinitas relativas al futuro advenimiento de un «evangelio eterno», cfr. J.I. SARANYANA, *La crisis de la «Edad del Espíritu Santo» (santo Tomás versus Joaquín de Fiore),* en «Miscellanea Mediaevalia», 21/1 (1979) 106-121.

21. Seguimos el estudio de Jacques Guy BOUGEROL, *Francesco, guida alla perfezione evangeliza secondo la Legenda Major di Bonaventura*, en «Doctor Seraphicus» 30 (1983) 11-27. Bougerol refiere los pasajes de la *Legenda maior* y de la *Legenda minor*, donde Buenaventura testimonia tener un mandato del Capítulo. Sobre la contribución de Gregorio IX (amigo personal de San Francisco, antes de ser papa) y de los maestros franciscanos Juan de la Rochelle, San Buenaventura y Mateo de Aquasparta a la iconología de San Francisco, cfr. ID., *Saint François dans les premiers sermons universitaires*, en VV.AA., *Francesco d'Assisi nella storia*, Istituto Storico deu Cappuccini, Roma 1983, I, pp. 173-199.

bre la obra de la creación, lo decía con pleno convencimiento de causa, y después de largo tiempo de familiaridad con la obra y la doctrina del fundador[22]. Además, cuando el Doctor Seráfico entró en la Orden, en 1243, después de ocho años de estudiar a la vera de su maestro Alejandro de Hales, ya se hablaba, entre los franciscanos, de la primitiva fraternidad como de un sueño lejano, al tiempo que se contemplaba a San Francisco mismo como un «alter Christus». Así, pues, los temas principales, que después él habría de recoger en las dos *Legendae*, estaban ya plenamente adquiridos y aceptados por todos, cuando él llegó a la Orden[23].

En tal contexto, resultan comprensibles y lógicos los objetivos que él se trazó, en su primera carta circular, firmada el 23 de abril de 1257[24], después de ser elegido general: volver a la primitiva pobreza; evitar la vida confortable y disipada de algunos frailes, y su vagabundeo; revisar la condición de los conventos franciscanos excesivamente suntuosos; fomentar el espíritu de retiro del mundo; buscar los mejores y más capaces para los cargos rectores internos; soslayar los conflictos con el clero secular por cuestiones administrativas y pastorales; etc. Con este proyecto de gobierno, se aplicó Buenaventura a su tarea. Los primeros frutos fueron, precisamente, las Constituciones Narbonenses y la *Legenda maior*, que ha sido la vida oficial de san Francisco desde aquella hora, en 1262, cuando fue publicada, hasta el año 1768, en que los bolandistas editaron otras leyendas de San Francisco más primitivas, en sus *Acta Sanctorum* (cfr. el día 4 de octubre)[25].

Por consiguiente, carece de fundamento, a nuestro entender, la acusación —mantenida por los espirituales de la primera generación y por algunos historiadores recientes— de que San Buenaventura habría traicionado el espíritu primigenio de la Orden franciscana, alterando los fines previstos por su fundador. El generalato

22. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *In I Sent.,* proem., q. 3, fund. 1 et sol. (Q. I, 12a y 13a).

23. «Così il Francesco di Bonaventura sembra un uomo che, in un destino solitario e unico, è partito alla ricerca di Cristo e lo ha finalmente trovato in una assimilazione tale che la carne propia ne è stata segnata» (Jacques Guy BOUGEROL, *Francesco, guida alla perfezione evangelica...,* cit. en nota 21, p. 16).

24. *Epistola* I (Q. VIII, 468b-469a).

25. Cfr. la edición crítica de la *Legenda maior* en Q.VIII, pp. 504-564; y en *S. Bonaventurae Legenda duae de vita S. Francisci Seraphici*, Quaracchi 1923.

del Doctor Seráfico se caracterizó, contrariamente, por un esfuerzo impresionante a fin de reconducir la gran familia franciscana hacia las sendas de pobreza, evangelización y contemplación previstas por el Santo de Asís. Además, el tema del «alter Christus», aplicado a San Francisco, no es, en absoluto, una novedad bonaventuriana, pues ya estaba pacíficamente aceptado por todos —tanto los espirituales como los conventuales— cuando el Doctor Seráfico escribió su *Legenda*. En cambio, sí parece una invención suya —novedad, por otra parte, puramente piadosa— el haber simbolizado al fundador franciscano «sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis». «Esta genial ocurrencia —ha escrito Rivera— la asumieron férvidamente los franciscanos joaquinitas y, lo que es peor, la desorbitaron hasta sintetizar en ella la apocalíptica franciscana»[26].

3. La *Legenda maior* bonaventuriana y el *De conformitate* de Bartolomé de Pisa

Visto que San Buenaventura fustigó abiertamente las corrientes joaquinitas introducidas en la Orden, sin excluir al general Juan de Parma, que le había precedido; y analizados los textos más conflictivos de las *Colaciones sobre el Hexamerón*, según las dos versiones de que disponemos, parece evidente que el Doctor Seráfico no recibió, propiamente hablando, y desde la perspecti-

26. Enrique Rivera de Ventosa, *Reflexión histórica sobre el agustinismo de San Antonio*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 17 (1990) 345-360. Citamos de la página 349. La tesis de Rivera es que «San Antonio [de Padua o de Lisboa], de soslayo y como sin quererlo, dio solución a dos temas capitales y vidriosos dentro de la incipiente orden franciscana: la introducción de los estudios y la dirección doctrinal de los mismos». Como se sabe, San Antonio perteneció a la primera generación; San Buenaventura, a la segunda. El supuesto cambio de orientación habría sido ya dado, cuando el Doctor Seráfico accedió al generalato. El texto completo de San Buenaventura, aquí aludido por Rivera, dice así: «Ideoque alterius amici Sponsi, Apostoli et Evangelistae Ioannis vaticinatione veridica sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei vivi habentis astruitur non immerito designatus. Sub apertione namque sexti sigilli vidi, ait Ioannes in Apocalypsi (Apoc. 7, 2), alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi» (*Legenda maior*, prologus [Q. VIII, 504b]).

va dogmático-doctrinal, influencia alguna del abad Joaquín. Con todo, y a pesar de lo que acabamos de señalar, la historiografía franciscanista pretende descubrir algunas veleidades apocalípticas en su *Legenda maior*, que habrían influido posteriormente en el *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, redactado hacia 1385/99, por el franciscano Bartolomé de Pisa, también conocido como Bartolomé de Rinonico († hacia 1400)[27]. A partir del *De conformitate*, la tradición apocalíptica franciscana se habría extendido por toda la Orden, de forma que incluso aquellos sectores que se habían mantenido incólumes de los contagios joaquinitas habrían finalmente sido contagiados. Entre los contaminados estarían, según Marcel Bataillon, los primeros «Doce» que fueron a Nueva España[28], en 1524.

En efecto, y como ya hemos señalado más arriba, en el prólogo de la *Legenda maior*, redactado a los pocos meses del año joaquinita, probablemente durante el verano de 1261[29], Buenaventura presentaba a San Francisco en términos apocalípticos, es decir, identificándolo con el ángel del sexto sello, el «alter angelus» que tenía la marca del Dios vivo (cfr. Apoc. 7, 2); y asímismo describía al Santo de Asís plenamente configurado con Cristo, como «Christo conformiter vivere»[30]. El mismo estilo se observa en el *De conformitate*, cuyo propósito queda claramente delimitado al comienzo de la segunda parte del primer *fructus*:

> «puesto que es notorio que nuestro santo padre San Francisco ha sido tan conformemente asimilado a Cristo y por el mismo Cristo tan excelentemente purificado por encima de todos los demás santos, es conveniente creer piadosamente que esto ha sido declarado verdaderamente tanto por los vaticinios de los profetas, cuanto por las figuras de los santos, a los cuales se conformó por la gracia y por su comportamiento. Por ello, en esta segunda parte de este primer

27. Cfr. J. DE DIEU, *Barthélemy de Pisa*, en DSp 1 (1937) 1268-1269.
28. Hemos analizado las tesis de Bataillon en el cap. I, supra, especialmente en el § I.2.
29. Cfr. Jacques GUY BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Desclée de Brouwer, Paris-Tournai 1961, p. 242.
30. Cfr. el estudio de Stanislao DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus». Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Laurentianum-Antonianum, Roma 1971, pp. 170-173, 230-235, 280-284.

fruto se pretende declarar y proponer que Francisco, a semejanza de Cristo, fue declarado por enigmas y palabras de los profetas»[31].

Conviene prestar atención a los términos que acabamos de traducir. Se habla de figuras, es decir, de tipos, y de vaticinios de los profetas. Por consiguiente, se postula que en Antiguo Testamento hay referencias más o menos claras, a la persona de San Francisco. Esto supuesto, parece lógico que las *Conformidades* hayan aplicado el método exegético concordístico —tan grato al abad Joaquín, de quien se cita expresamente la *Concordia*[32]—, y que hayan buscado vaticinios veterotestamentarios que se pudiesen referir a Francisco de Asís. De esta forma habría entrado en el *De Conformitate* la bibliografía pseudo-joaquinita. Por ejemplo; son citados expresamente los siguientes libros de inspiración joaquinita: *Expositione Ieremiae*, *Oraculum Cyrili* y la *Legenda beati Francisci*, de Tomás de Celano. Tales referencias se hallan en el primer *fructus*, que estamos comentando.

Ahora bien; ¿puede extraerse alguna conclusión significativa de este hecho? En otros términos: la presentación apocalíptica de San Francisco, iniciada por Buenaventura y continuada por Bartolomé de Pisa, ¿supone, *eo ipso*, una eclesiología utópico-joaquinita, como ha pretendido Marcel Bataillon?[**]. El magisterio papal no parece haber vacilado en tomar prestadas tales referencias apocalípticas, a

31. «...utpote de beato patre nostro Francisco tam conformiter Christo similato et per ipsum Christum tam excellenter supra alios sanctos sublimato, est certe pie credendum, quod tam vaticiniis prophetarum, quam figuris sanctorum, quibus fuit conformis moribus et gratia, exstitit veridice declaratus» (*De conformitate*, liber I, fructus I, II pars, expositio [*Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam fratum minorum*, Quaracchi, IV, p. 33]).

32. *Ibidem*, p. 53. (lin. 3). Sin embargo, esta referencia a la *Concordia novi ac veteris testamenti*, obra atribuida con toda seguridad a Joaquín de Fiore, no viene motivada sólo por el método, sino por la profecía del Abad Florense, según la cual los dos misteriosos personajes de Apoc. 11, 1ss., serían el uno italiano y el otro español, fundadores ambos de dos nuevas Ordenes religiosas. Esta claro que Bernardino de Pisa aplica directamente la profecía joaquinita a San Francisco, a quien presenta en términos abiertamente apocalípticos.

** En un trabajo posterior me ha parecido prudente distinguir entre las genuinas y auténticas tesis de Joaquín de Fiore (tesis joaquinitas) y el joaquinismo, que sería una creación de un sector de la comunidad franciscana (los fraticelos), sobre la base de algunos temas del Abad Florense y posteriores añadidos de procedencias variadas. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva*, en «Teología y Vida», 41 (2003) 221-232.

la hora de enaltecer la figura del fundador[33]. Con todo queda sin despejar una incógnita importante, y es la siguiente: ¿qué alcance quiso dar exactamente San Buenaventura a su comparación de San Francisco con el angel del sexto sello? Ya hemos visto que el tema del «alter Christus» no ofrece ningún problema, dado su origen paulino y su posible aplicación a todo cristiano... ¿Acaso sólo pretendía el Doctor Seráfico aquietar al sector espiritual de la Orden; o no pretendía más bien, por auténtica convicción personal, una aplicación *in recto* de la profecía joánica al fundador? Y si esto fuese así, ¿de dónde le vendría tal convicción: de la lectura de los vaticinios joaquinitas o pseudo-joaquinitas?

De todas formas, y puestos a adelantar alguna conclusión, estimamos que el tema del «ángel del sexto sello» fue predicado por San Buenaventura de San Francisco por razones puramente piadosas y retóricas. Para convencerse de ello, basta con asomarse a los escritos pastorales y ascéticos boventurianos, exuberantes por demás, que casi más bien podrían haber sido redactados por un autor barroco. Los escritos académicos son, en cambio, otra cosa, como es el caso de sus comentarios a los cuatro libros de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, o sus colaboraciones en la *Summa halensis*.

4. La polémica sobre la presencia de los espirituales en la Corona de Aragón: Francesc d'Eiximenis[34]

a) *Estado de la cuestión*

Pensamos que no es posible, al menos en el actual estado de la investigación, establecer con seguridad una influencia evidente

33. Cfr. Da Campagnola recuerda, para evitar conclusiones precipitadas, que la bula *Ite vos*, del papa León X (1517), aprobatoria la Observancia, caracteriza a San Francisco como «Angelus ille ascendens ad ortu solis, habens signum Dei vivi», según el texto de Apoc. 7, 2; y que la encíclica *Rite expiatis*, del papa Pio XI (1926), en el aniversario de la muerte del Santo, describe a San Francisco como «alter Christus», según el ideal paulino de santidad (Gal. 2, 20), que Buenaventura había referido, con piedad filial, al fundador de la Orden. Cfr. Stanislao da Campagnola, *L'angelo del sesto sigilo*, cit. en nota 30, pp. 283-284.

34. Sobre su vida y sus obras, cfr. Josep Torras y Bages, *La tradició catalana*, Selecta, Barcelona 1966, cap. IV, pp. 277-321: «No tingué mai pretensions de profeta com algun escriptor ha suposat: si parla de l'avenir, si vol endevinar els misteris que

de las tesis propiamente joaquinitas a lo largo de la Baja Edad Media[35], que haya pasado a las reformas franciscanas de finales del

enclou el futur, és o bé en virtut de l'astrologia, que en aquell temps tenia més apartat i fonament científic que no pas el magnetisme i l'hipnotisme dels nostres dies, o bé pel que havien dit escriptors respectables que creien cientificament interpretar les Sagrades Escriptures»; Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Real Academia de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales, Madrid 1939 y 1943, II, pp. 447-480; Isaac VÁZQUEZ, *Repertorio de franciscanos españoles graduados en teología durante la Edad Media*, en «Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España», 3 (1971) 261, n. 171; Evangelista VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana,* I. *De los orígenes al siglo XV*, Herder, Barcelona 1987, pp. 911-918. Véase también: Pedro SANAHUJA, *La enseñanza de la teología en Lérida. Cátedras regentadas por maestros franciscanos (siglos XIV-XV),* en «Archivo Ibero Americano», 22 (1935) 418-448. Sobre la fecha de su nacimiento, que debe situarse hacia 1326-27, cfr. David John VIERA, *Francesc Eiximenis (1340?-1409?) i els estudis de la Universitat de Lleida*, en «Ilerda», (1981) 273-277.

35. La doctrina de Joaquín de Fiore parece caracterizarse por las siguientes cinco notas: a) *Interpretación de la historia profana en clave de «historia salutis»*. Esto quiere significar que la lectura de los libros sagrados ofrece no sólo la clave de la historia de la salvación del hombre, es decir, la exposición del profundo misterio de la caída y redención del género humano, obrada ésta por el Verbo encarnado, sino también la clave auténtica para descifrar los acontecimientos «seculares», o sea, profanos. b) *Una exégesis concordista del Antiguo y el Nuevo Testamento.* Este tema fue objeto de una obra suya particular, la *Concordia.* La exégesis concordista entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no parece original de Joaquín de Fiore: San Buenaventura, en efecto, se hace eco de ella, en un momento en que no habría resultado oportuno citar esa exégesis, si hubiese sido original del Abad Florense. Los cristianos, guiados por Cristo y por la predicación de los Doce Apóstoles, aprendieron a comparar el Antiguo Testamento con el Nuevo, para encontrar en el Antiguo las promesas que se cumplían plenamente en el Nuevo. Sin embargo, es aquí precisamente, en el método concordístico, donde hallamos quizá una de las tesis joaquinitas más originales, lo que se ha denominado la «novitas joaquinita». Para el Abad, la clave para comprender la correspondencia entre la historia de Israel y la historia de la Iglesia es el libro del Apocalipsis. La apertura de los siete sellos representa y revela los siete periodos que componen cada una de estas dos historias. c) *Una división de la historia en tres «status»,* apropiados biunívocamente a cada una de las Personas divinas, aunque el último *status* sea común al Hijo y al Espíritu Santo. Sin embargo, la doctrina de los tres *status* no tiene, a nuestro entender el alcance que se le ha pretendido dar en la manualística: se limita a señalar que el tiempo anterior a la Encarnación del Verbo se «atribuye» al Padre; el tiempo de la encarnación, al Verbo; y el tiempo posterior a Pentecostés, tanto al Verbo como al Espíritu Santo. Quizá algunos matices, poco afortunados, explicables por su devoción a San Benito, expliquen que Joaquín haya visto una especial intervención pneumatológica en la historia, después de la fundación benedictina... Pero esto no pasa de consideraciones piadosas... Con todo, hay, en la obra de Joaquín, una peligrosa confusión entre las «apropiaciones» y las

XIV y del siglo XV***. Así mismo parece abrirse camino la hipótesis de que el evangelismo, tan claramente perceptible en las reformas castellanas, y que tanto habría de pesar en la evangelización americana, no entronca con los movimientos joaquinitas (es decir, con el joaquinismo), sino que tiene su propio itinerario y sus raíces autónomas[36]. Los temas más o menos «apocalípticos», que pueden detectarse en tales reformas, parecen surgidos en el seno

«propiedades» de las Personas divinas, que debe ser señalada, y que le permiten hablar de una nueva comprensión espiritual de la Sagrada Escritura, llamada «evangelio eterno», durante el tercer *status* y como característica particular suya. Estas afirmaciones, todavía muy matizadas en los escritos del abad Florense, darán pie a alarmantes exageraciones en algunos seguidores suyos, años después. d) *Una particular inteligencia espiritual de la Escritura en el tercer «status»*. e) *Una nueva economía de salvación, sin signos ni figuras*, que se instaurará antes del escatón y durante el tercer *status*. Esta afirmación es, sin duda, la más comprometida de Joaquín. La Comisión de Anagni, que comenzó su trabajo de enjuiciamiento del pensamiento del Abad Joaquín en verano de 1254, prestó una especial atención a este tema. La extinción del orden clerical y de la vida activa en la Iglesia, propia del tercer *status*, con la desaparición de los signos (sacramentales), equivalía a una confusión alarmante entre la *ecclesia in terra* y la *ecclesia in patria*. Esto era un error escatológico importante. La Comisión no dudó en afirmar que el Calabrés había profetizado una nueva economía de salvación, en la cual la acción de los sacramentos sería sustituida por la acción directa del Espíritu Santo. En definitiva, al considerar caduca la Nueva ley, vendría una «*lex novissima*» que la sustituiría. Nos hemos basado, para esta síntesis, principalmente en los siguientes autores: Ennio RUSSO, *Breve storia filosofica. Alla luce della natura del triadico simbolo*, Ed. Nardini, Roma 1967, pp. 470-559 (el enfoque de los demás capítulos de esta obra no nos parece tan interesante; sí, en cambio, el capítulo dedicado al Abad florense); Marjorie REEVES, *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachinism*, Oxford University Press, Londres 1969; Yvon M. GÉLINAS, *La critique de Thomas d'Aquin sur l'exègese de Joachim de Fiore*, en VV.AA., *Atti del Congreso Intenazionale «Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario»,* Ed. Domenicane Italiane, Nápoles 1975, vol. I, pp. 368-376; Josep-Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, EUNSA, Pamplona 1979; Bernard MCGINN, *Joachim of Fiore's Tertius Status: some Theological Appraisals*, en Antonio CROCCO (ed.), *L'Età dello Spiritu e la fine del tempi in Gioachino da Fiore e nel gioachinismo medievale. Atti del II Congresso Intenazionale di Studi gioachimiti*, Centro di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore 1988, pp. 222 ss.

*** Como ya hemos señalado en la nota**, *supra*, distinguimos entre tesis estrictamente joaquinitas y el movimiento joaquinista o joaquinismo.

36. Ésta es la tesis de Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ en varios trabajos suyos, que nos merecen toda confianza, entre otros: *De la crisis del siglo XV a la Reforma*, en VV.AA., *Historia Universal*, Pamplona 1980, VI*; y *Sentido evangelizador de la Reforma española*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 153-167.

del franciscanismo conventual de mediados del siglo XIII, quizá provocados por los escritos de San Francisco y de San Buenaventura. Nuestra afirmación se apoya en la evidencia de que las notas teológicas joaquinitas más características desaparecieron con la muerte de Joaquín o, a lo más tarde, con su condena en el IV Lateranense (1215) y en el Sínodo de Arlés (1260). No se detectan rastros de joaquinismo en la Corona de Aragón, al menos según los datos que nos ofrece la más reciente historiografía especializada, ni brotes serios y dignos de ser tomados en consideración de los espirituales o fraticelos, más allá de la muerte del papa Juan XXII, es decir, a partir de 1334[37].

Menéndez Pelayo, por el contrario, constató cierta penetración de los fraticelos en Cataluña durante los pontificados de Inocencio VI, Urbano V y Gregorio XI, es decir, entre 1352 y 1378. En nuestra opinión, sin embargo, las proposiciones heterodoxas que él pudo transcribir, tomadas casi siempre de procesos incoados por el inquisidor Nicolás Eimeric, carecen de especial relieve doctrinal, salvo las de franciscano Juan de Pera-Tallada (Rocatallada o Rupescissa), que «profetizó» en los años medios del siglo XIV, y las de fray Arnaldo de Muntaner[38]. El milenarismo de Rocatallada, constituido por un cúmulo de visiones —más bien habría que decir alucinaciones— sobre el Anticristo y el reino milenario, parece, en efecto, tener alguna resonancia joaquinista, aunque muy remota[39]. Menéndez Pelayo afirma, además, haber descubierto «un extracto

37. Véase el excelente resumen de Antonio OLIVER, *Espirituales y «fraticelos» en Cataluña, Mallorca y Castilla*, en: Javier FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, en: Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid 1982, II-2º, pp. 160-174. Cfr. también: Josep PERARNAU, *Profetismo gioachimita catalano da Arnau de Vilanova a Vicens Ferrer*, en Gian Luca POTESTÀ (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Intenazionale di Studi gioachimiti*, Marietti, Genova 1991, pp. 401-414.

38. Cfr. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid 1956, I, pp. 577-591 («Noticia de diversas herejías del siglo XIV»). Sólo nos parecen verdaderamente significativas, en efecto, las cuatro proposiciones sostenidas por fray Arnaldo Muntaner: «1º Que Cristo y los apóstoles nada habían poseído propio ni común. 2º Que nadie podía condenarse llevando el hábito de San Francisco. 3º Que San Francisco baja una vez al año al purgatorio y saca las almas de los que fueron de su Orden. 4º Que la Orden de San Francisco había de durar siempre» (pp. 584-585).

39. Oliver, no obstante, niega la adscripción de fray Juan a las corrientes espirituales. Cfr. Antonio OLIVER, *Espirituales y «fraticelos»...*, cit. en nota 37, p. 162.

de las profecías de Rupescissa tocantes al juicio final» en «el libro X del Chrestià» de Eiximenis, lo cual podría tener, de antemano, una gran importancia para determinar la filiación doctrinal de Eiximenis[40]. Por otra parte, las afirmaciones de Arnaldo de Muntaner, reportadas por Menéndez Pelayo, aunque intrascendentes desde el punto de vista dogmático, son significativas en el contexto de la polémica sobre la pobreza y de la exaltación de la figura de San Francisco: precisamente en estos dos campos se movió la crítica fraticela a los conventuales[41].

La referencia de Menéndez Pelayo al influjo de Rocatallada en Eiximenis resulta imprecisa. Hauf, en cambio, mucho más concreto en su citación, ofrece el título exacto del apartado donde Eiximenis reproduce las famosas profecías de Rocatallada: «Què han dit alguns dels regnes presents e de lur durada e de novell imperi», correspondiente al capítulo 466 del *Dotzè del Crestià*[42]. La inclusión de tales profecías provocó la reprensión del rey Juan I de Aragón, en el año 1391, puesto que su reino no quedaba bien parado en ellas; y, por lo mismo, Eiximenis debió de añadir, a modo de rectificación, los capítulos 467 al 473. Tales veleidades apocalípticas de Eiximenis quedaron paliadas, en parte, por el famoso relato —con crítica incluida (caps. 63 y 66)— que nos presenta, en el *Segon del Crestià*, sobre la entrevista del infante Pedro de Aragón con el papa Urbano V, en Aviñón, en 1365[43]. La tajante afirma-

40. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, cit. en nota 38, I, p. 591.

41. Sobre otras supuestas influencias fraticelas en el lulismo y en el arnaldismo del siglo XIV catalano-aragonés, cfr. el Epílogo, *infra*, §§ III y IV. Sobre Rocatallada, véase: Marco BARTOLI, *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècles),* en «Florensia», 5 (1991) 127-134, especialmente pp. 132-134. Bartoli reseña las Actas del Coloquio celebrado en Chantilly, en mayo de 1988, y recientemente publicado como «Mélanges de l'École Française de Rome-Moyen Age», Roma 1990, tomo 102, fasc. 2, y también como tirada aparte en L'École Française de Rome, Roma 1990, 390 pp.

42. Cfr. Albert G. HAUF, *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Institut de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat 1990, p. 75, nota 24.

43. «E per tal, sàpies que en mon temps en Avinyó, vivent papa Urbà quint, de santa memòria, venc un notable hom de fort gran estament, lo qual no vull nomenar car és viu encara, e de part de Déu aquest gran hom li proposà alscunes altes revelacions qui manaven al dit papa fer alscunes coses fort grans e àrdues» (Francesc EIXI-

ción eiximeniana, de que nos basta creer las únicas profecías auténticas, que son las de Cristo y de los Apóstoles, dejadas a la Iglesia y por ella aprobadas, nos parece muy significativa[44].

Con todo, no desconocemos que algunos historiadores han entendido el joaquinismo en sentido más bien lato, descubriendo trazas de tales tesis en cualquier interpretación ternaria de la historia. Aunque este método nos parece poco riguroso, es preciso tenerlo en cuenta. Alain Milhou, por ejemplo, ha sostenido —como ya anunciamos al comienzo de nuestro trabajo— que el joaquinismo habría pasado a los primeros Doce, y con ellos a Nueva España, a través de los escritos del minorita catalán Francesc Eiximenis[45]. Basa su afirmación, en que Eiximenis sería joaquinita, como también lo ha afirmado Klaus Reinhardt[46], y en el hecho de

MENIS, *Lo crestià* [selecció], a cura d'Albert Hauf, Edicions 62, Barcelona 1983, *Segon del Crestià*, cap. 66, p. 69-70). La referencia a la alta alcurnia del personaje —cuyo nombre se calla— que se entrevistó con el papa se compagina bien con la condición del infante Pedro de Aragón. No cabe, pues, confusión entre Rocatallada y el Infante, aun cuando el primero haya sido encarcelado en Aviñón, en 1357, por profetizar grandes calamidades para 1366, durante el pontificado de Urbano V. El Infante murió el 4 de noviembre de 1381, lo cual no ayuda a fechar el *Segon del Crestià*, que se escribe estando él todavía vivo.

44. «Dic-te, axí mateix, que axí com Déus ha sostrets los miracles, que axí ha sostrets les profecies e els profetes; que no havem ara en la santa Esgleia altres profecies autèntiques sinó aquelles que lo Salvador e los sants Apòstols nos han lleixades e la santa mare Esgleia ha aprovades, a les quals a creure no hi cal miracle car la fe nostra hi és bastant» (*Segon del Crestià,* cap. 66, ed. Hauf, p. 70).

45. «Los principales introductores en España de esos vaticinios que formaban parte del fondo medieval europeo fueron, desde finales del siglo XIII hasta el XV, franciscanos de los países catalanes, impregnados de Joaquinismo e influenciados por las corrientes "espirituales" y de los seglares "beguinos". [...] José María Pou Martí mostró la influencia de esas corrientes rayanas en la heterodoxia, o francamente heterodoxas, en el franciscanismo catalán, hasta en personalidades netamente ortodoxas como Fray Francesc Eiximenis» (Alain MILHOU, *El concepto de «destrucción» en el evangelismo milenario franciscano*, en Paulino CASTAÑEDA (dir.), *Actas del II Congreso Internacional sobre «Los Franciscanos en el Nuevo Mundo»,* cit. en nota 1, p. 300). Milhou se había referido ya a esta cuestión en: ID., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid («Cuadernos colombinos», 11), Valladolid 1983, pp. 123, 138-139, 185, 384-385.

46. «Er [Eiximenis] zeigte Sympathien für Joachim von Fiore und Ubertino de Casalis und übte Kritik an der kirchlichen Autorität» (Klaus REINHARDT, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient*, en «Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España», 5 [1976] 139).

que los libros eiximenianos fueron leídos por la Observancia castellana, como testimonia Mendieta[47].

Conviene, pues, que analicemos detenidamente las posiciones intelectuales de Francesc Eiximenis, para poder enjuiciar con fundamento las hipótesis de Alain Milhou. En concreto, y visto que el profetismo eiximeniano no es relevante, para adscribirlo a las corrientes utópico-milenaristas de influjo joaquinista-fraticelo, veamos si en la obra eiximeniana existen rastros de la división ternaria de la historia y de su «apropiación» trinitaria.

b) *Discusión sobre la orientación joaquinita de la obra eiximeniana*

La publicación de las obras completas de Eiximenis, en edición fiable, está pendiente. Por ello resulta difícil valorar con precisión sus puntos de vista sobre tantas y tan variadas cuestiones que abordó. Con todo, y aunque sólo de forma provisional, intentaremos una aproximación a la teología de la historia eiximeniana, apoyándonos en la reciente edición de su *De triplici statu mundi*[48] y en una reciente selección crítica de *Lo crestià*, su obra más extensa e importante.

47. Cfr. Jeronimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, I, cap. 5, BAE 260, Madrid 1973, pp. 20-21. Milhou tiene el mérito, como ya dijimos, de haber sido el primero en reparar en la referencia de Mendieta a Eiximenis: «Hallarse ha esta revelación —dice Mendieta— en un libro de los santos Angeles, que compuso Fr. Francisco Ximénez [sic], fraile menor, en el quinto tratado, capítulo treinta y ocho. El que yo he visto es impreso en Burgos por Maestre Fadrique de Basilea, año de mil y cuatrocientos y noventa». Una primera reproducción de la misma edición de 1490, y por el mismo impresor, vio la luz en 1517, y una segunda edición salió en Alcalá de Henares en 1527. Para una enumeración de las ediciones del *Libro de los Santos Ángeles*, traducción castellana del *Llibre dels àngels*, vid.: David J. Viera, *Incunables i llibres rars del P. Francesc Eiximenis (1340?-1409?) publicats entre 1478 i 1542,* en «Estudios franciscanos», 80 (1979) 53-55. Una detalladísima descripción de los contenidos de cada uno de los cinco libros de esta obra, basada en el manuscrito 4030 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que es una copia valenciana en catalán, fechada en agosto de 1398, es decir, sólo seis años después de haber sido terminado el libro, puede verse en: Andrés Ivars, *El «Llibre dels Angels» de Fr. Francisco Ximénez y algunas versiones castellanas del mismo*, en «Archivo Ibero-Americano», 19 (1923) 108-124.

48. Véase esta edición en: Albert G. Hauf, *El «De triplici statu mundi» de fr. Francesc Eiximenis, OFM*, en VV.AA., *Miscellania Aramon i Serra. Estudis de llengua*

La autenticidad del *De triplici statu mundi* ha sido discutida, alegando que la defensa del papa de Roma sería impropia de un religioso que se hallaba, por aquellos años, al amparo de Benedicto XIII, papa de Aviñón. Sin embargo, el manuscrito escurialense que contiene este importante opúsculo lo atribuye directamente a Eiximenis. El manuscrito, que es de 1473, comienza: «Incipit apparatus *De triplici statu mundi* editus a magistro Francisco Eiximénez, frati ordinis sancti Francisci, sub tribus distinccionibus [sic]». Como se ve, por la forma de citar el nombre del autor, se trata de un copista castellano, de nombre Pedro de Pane et Vino (?), probablemente también franciscano. Por el *explicit* sabemos que el copista lo copió en una ciudad denominada Solana[49].

El opúsculo divide la historia del mundo en tres períodos: de Adán hasta Cristo; de Cristo hasta los tiempos del Anticristo; desde la muerte del Anticristo («vel a fine reparacionis ecclesie sancte Dei») hasta el fin del mundo. Por la sola división ternaria de la historia no podríamos concluir definitivamente una influencia joaquinita. Pero el autor del manuscrito añade a continuación: «Estos tres estados del mundo pertenecen a la semejanza de la suma e increada Trinidad, y por ello el primer estado del mundo se apropia a Dios Padre, el segundo a Dios Hijo, y el tercero a Dios Espí-

i literatura catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari, Curial Edicions Catalanes, Barcelona 1979, I, pp. 265-283. No ignoramos que la autenticidad de este opúsculo ha sido cuestionada: «El coneixement de la posició íntima de Francesc Eiximenis durant els sis primers anys del Cisma constituïria un element de judici no menyspreable per la solució del problema de l'atribució del De triplici statu mundi, tractat que em sembla altament inversemblant que hom pugui atribuir a Eiximenis» (Josep PERARNAU, *Documents i precisions entorn de Francesc Eiximenis (c. 1330-1409),* en «Arxiu de Textos Catalans Antics», 1 [1982] 206). El nervio de la argumentación se basa en lo siguiente: este opúsculo parece haber sido escrito durante el año 1378/79. Sería, por tanto, contemporáneo a la redacción del *Primer del Crestià*. Sin embargo, «els dos esquemes corresponen a dos planteigs teològics tan allunyats, que difícilment encaixen» (*ibidem*, p. 201). El *De triplici* sería, según Perarnau, proclive a las tesis joaquinitas; en cambio, el *Crestià* no lo sería. Nosotros, por el contrario, estimamos que ambas obras son contrarias a las tesis joaquinitas, lo cual permitiría continuar con la hipótesis de Hauf, atribuyendo el *De triplici* a Eiximenis. El propio Hauf ironiza, con respetuoso humor, acerca de las críticas de Perarnau: cfr. *D'Eiximenis a sor Isabel Villena...,* cit. en nota 42, p. 77, nota.

49. Según Perarnau, debería leerse «Sollana». Cfr. Josep M. PERARNAU, *Documents i precisions entorn d'Eiximenis*, cit. en nota 48 *supra*, p. 199, nota 28.

ritu Santo»[50]. Al describir la situación de la humanidad en el tercer estado del mundo, dice: «En este tercer estado del mundo los hombres serán tan benignos, tan concordes, tan caritativos y tan buenos, que parecen propiamente todos religiosos»[51]. Por ser la benignidad, la concordia, la caridad y la bondad frutos del Espíritu Santo, tal estado se apropia a la tercera Persona.

Ciertamente, algunas de las afirmaciones de este opúsculo recuerdan remotamente algunos principios genuinamente joaquinitas[52]. La división de la historia en tres etapas, apropiadas cada una de ellas biunívocamente a las Personas divinas, tiene un evidente sabor joaquinita. Sobre todo, la afirmación, aunque sólo dicha de pasada, de que los hombres del tercer estado serán todos como religiosos... Pero ¿son suficientes tales afirmaciones para atribuir esta obra, sin más, a la tradición del abad calabrés? Y, por otra parte, resta todavía la duda sobre la autoría del opúsculo... Por consiguiente, no podemos afirmar con toda seguridad que Eiximenis pueda adscribirse a la tradición joaquinita auténtica —con todas las connotaciones teológicas que hemos expuesto más arriba (cfr. nota 35)— y, en definitiva, que él haya podido ser el puente entre la doctrina del Abad florense y la Observancia castellana que pasó a América, como ha pretendido Milhou. En todo caso, y para discutir con mayor fundamento la posible adscripción joaquinita de Eiximenis, hemos acudido a su obra principal, cuya edición crítica acaba de inicarse. Se trata del monumental *Lo crestià*, del cual se conservan cuatro libros, divididos en 2592 capítulos (!!): *Primer del crestià*, *Segon del crestià*, *Terç del crestià* y *Dotzè del crestià*[53].

50. «Isti enim tres status mundi penes similitudinem summe Trinitatis et increate, ideoque primus status mundi apropiatur Deo Patri, et secundus Deo Filio, et tercius Deo Spiritui Sancto» (*De triplici*, ed. Hauf, cit., p. 268).

51. «Atende ergo et consolare, Christi fidelis seruitor, quod in isto statu tercio mundi homines erunt tam benigni, tam concordes, tam caritatiui et tam boni, quod recte uidebuntur religiosi omnes (...)» (*De triplici*, ed. Hauf, cit., p. 282).

52. Lo ha advertido también Perarnau, al destacar que el opúsculo se adhiere a las tesis relativas a la triple división del decurso histórico, basándose «ex dictis prophetarum veteris Legis, apostoli Pauli, ac nonnullorum aliorum quos nominare non curo...» (*De triplici*, ed. Hauf, cit. en nota 48, p. 267). Cfr. Josep M. PERARNAU, *Documents i precisions entorn d'Eiximenis*, cit. en nota 48 *supra*, p. 201. Esta es, precisamente, la razón de que niegue la autoría eximeniana del opúsculo.

53. Citaremos según la edición parcial, pero muy cuidada —quizá la mejor disponible hoy por hoy— de Albert Hauf, ya referida en nota 43, *supra*.

En el prólogo general de la obra («Del preàmbul a tot lo llibre Crestià») leemos, al comienzo, una referencia a los tiempos últimos de la historia, en la que Eiximenis creía hallarse: «en los darrers temps en què nós som»[54]. Al tratar «De les causes principals d'aquest volum», es decir, de los motivos que le indujeron a escribir tal obra, hallamos una alusión, típicamente humanística, en su propósito de redactar los fundamentos del cristianismo: «per tal quant ací es conté sumàriament tot lo fonament del crestianisme»[55], encaminado a satisfacer la curiosidad de los principales de la ciudad de Barcelona («los consellers de la ciutat de Barchenona, e, axí mateix, gran instància d'alguns devots e honorables ciutatans d'aquella mateixa ciutat»)[56], lo que parece adelantarse a la literatura cincocentista inaugurada por el célebre *Enchiridion* erasmiano. Al justificar el número de libros en que ha dividido su obra, trece en total, se refiere a Jesucristo y a los doce Apóstoles. Etcétera.

Pero ninguna de las anteriores afirmaciones, y quizá otras que podrían aducirse, deben interpretarse en sentido escatológico milenarista, sobre todo cuando se ponen en paralelo con sus durísimos juicios sobre las visiones y falsos profetas que, como es sabido, pululaban en el siglo XIV, quizá como consecuencia de la fuerte impresión que había causado en el pueblo cristiano la Gran Peste y la cronológicamente posterior escisión de la cristiandad en dos obediencias. Léase, por ejemplo, el capítulo LXIII del *Segon del Crestià*, titulado: «Qui posa com deu hom corregir los profetes falsaris d'aquest temps»[57]; y, sobre todo, el capítulo LXVI, en que ofrece los criterios para poder desenmascarar los falsos profetas, criterios que consisten, en definitiva, en atenerse al juicio de la Iglesia[58]. En este capítulo LXVI relata la entrevista del infante don Pedro de Aragón con el papa Urbano V, a la que ya nos hemos referido[59].

54. No se concluya demasiado rápidamente de esta afirmación eiximeniana, puesto que está probablemente inspirada por un pasaje de San Pablo: «Haec autem in figura contingebant illis (a los judíos); scripta sunt autem ad correptionem nostram (de los cristianos), in quos fines saeculorum devenerunt (!)» (I Cor 10, 11). Cfr. también Hebr. 10, 25.27.

55. *Primer del Crestià*, ed. Hauf, p. 35.

56. *Ibidem*, p. 36.

57. *Ibidem*, pp. 66-68.

58. *Ibidem*, pp. 68-71.

59. Cfr. nota 43, *supra*.

Es cierto que Milhou aludía al *Llibre dels àngels* como posible puente entre el joaquinismo y los franciscanos que pasaron a América[60], y no a *Lo crestià*. Sin embargo, tampoco los mejores conocedores del ambiente espiritual catalano-aragonés del Bajo Medievo, y ni siquiera los estudiosos de la obra eiximeniana han parecido alarmarse en exceso por las descripciones alegóricas de este tratadito angelológico[61]. Veamos, pues, qué revelaciones hizo Eiximenis en su *Llibre dels àngels*.

c) *Eiximenis y Mendieta*

Como ya lo hemos señalado más arriba (cfr. nota 47), Mendieta confiesa haber leído la versión castellana del *Llibre dels àngels*, al redactar su crónica, terminada en 1596. Pudo tener acceso a esta obra eiximeniana, tanto en España como en la misma América, donde es muy probable que hubiese también ejemplares[62]. Por otra parte, la predilección del jerónimo fray Hernando de Talavera, primer arzobispo granadino, por la obra literaria de Eiximenis, está fuera de toda duda[63]. Así, pues, y de la mano de este

60. Cfr. Alain MILHOU, *El concepto de «destrucción» en el evangelismo milenario franciscano*, cit., pp. 306-307 y 308-314.

61. Véase entre otros: Josep M. POU Y MARTI, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV),* Editorial Seráfica, Vic 1930 (nueva edición, con una presentación de Antolín Abad y un estudio introductorio de Juana M. Arcelus Ulibarrena, ha sido publicada por Ed. Colegio «Cardenal Cisneros», Madrid ²1991); y Jordi VENTURA, *Els heretges catalans,* Selecta, Barcelona 1963, p. 115. En términos más generales, pero quizá más explícitos: Josep TORRAS Y BAGES, *La tradició catalana*, cit., cap. IV, *passim*.

62. Cfr., por ejemplo: E. DAYMOND TURNER, *Los libros del Alcaide: Biblioteca de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés*, en «Revista de Indias», 31 (1971) 179, que señala, con el número 179 de su catálogo, la probable presencia, en la biblioteca de Gonzalo Fernández de Oviedo, de un ejemplar de *La naturaleza angélica* de Fr. Francisco de Ximenes, en castellano, impresa en Alcalá, en 1527, sin pie de imprenta. No parece verosímil que Mendieta haya visto tal ejemplar. Lo reseñamos sólo para ilustrar la circulación en América de esta obra eiximeniana.

63. En 1496 se publicó en Granada: *Primer volumen de Vita Christi de fray Francisco Xymenes, corregido y añadido por el Arçobispo de Granada*. Véase sobre este tema: Albert G. HAUF, *Fr. Francesc Eiximenis, «De la predestinaçión de Jesucristo» y el consejo del Arcipreste de Talavera «a los que deólogos mucho fundados non son»*, en «Archivum Franciscanum Historicum», 76 (1983) 239-295; ID., *La «Vita» de Jesucrist com a tractat de teologia en llengua vernacla destinat als seglars*, en ID., *D'Eiximenis a sor*

arzobispo humanista, pudo influir notablemente en los círculos franciscanos de la Observancia[64] y en la corte de los Reyes Católicos. En todo caso, las tres ediciones castellanas impresas entre 1490 y 1527, parecen testimoniar un favor notable de los lectores.

Las fuentes doctrinales del *Llibre dels àngels* son, por lo demás, absolutamente clásicas y nada sospechosas[65], ancladas en la mejor tradición patrística y medieval: el *De caelesti hierarchia,* del Pseudo-Dionisio; el *De divinis nominibus*, del mismo autor; San Juan Damasceno y las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Estas son las cuatro autoridades expresamente reconocidas por él mismo (cfr. lib. I, cap. 2). Hay, además, frecuentes referencias a San Agustín, San Jerónimo y San Gregorio Magno; y, alguna vez, a Orígenes, Rabano Mauro y a la *Glossa ordinaria* (Pseudo-Walafrido)[66]. Ivars, después de un detenido estudio, reconoce que «para los numerosos ejemplos del libro V —que fue el consultado por Mendieta—, consagrado a San Miguel, se vale del libro IV *Dialogorum* de San Gregorio [Magno], y de otro tratado especial que cita con el título de libro de los milagros de San Miguel [lo libre dels miracles de sent Miquel]»[67]. Por todo ello, y aunque no se aprecie ninguna novedad apocalíptica ni milenarista en sus fuentes, habría que esperar a localizar este libro de los milagros de San Miguel, ahora desconocido, antes de pronunciar una sentencia definitiva. Debe recordarse que el famoso capítulo copiado por Mendieta comienza, en su versión catalana con las siguientes palabras: «Recompta aquell ma-

Isabel Villena..., cit. en nota 40, pp. 151-184. Más bibliografía sobre este tema: Klaus REINHARDT y Horacio SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, CSIC («Medievalia et Humanistica», 1), Madrid 1986, pp. 146-147.

64. Alejos ha puesto de relieve, por ejemplo, el interés de fray Juan de Zumárraga por las publicaciones de Hernando de Talavera. Cfr. Carmen-José ALEJOS GRAU, *Estudio sobre las fuentes de la «Regla cristiana breve» de fray Juan de Zumárraga*, en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.), *Evangelización y teología...,* cit. en nota 34, pp. 887-910.

65. Curt Wittlin, reciente editor crítico del quinto tratado, vuelve, una vez más, sobre los clásicos tópicos: «Seduït pels escriptors franciscans espirituals, Eiximenis havia trobat una religiositat més meditada i més íntima» (se refiere a un cambio de orientación doctrinal, a partir de 1392). Cfr. Francesc EIXIMENIS, *De sant Miquel arcàngel. El quint tractat del «Libre desl àngels»,* introducció, edició i apèndixs de Curt Wittlin, Curial, Barcelona 1983, p. 14.

66. Cfr. Andrés IVARS, *El «Llibre dels àngels» de Fr. Francisco Eximénez y algunas versiones castellanas del mismo*, cit. en nota 47, pp. 110-111.

67. *Ibidem*, p. 112.

teix *Libre dels miracles de sent Miquel* que...»[68]. En todo caso, podría aventurarse ya —a partir de los datos que acabamos de exponer someramente— la total ausencia de contaminaciones utopico-milenaristas o joaquinitas en la angelología eiximeniana... Conviene ahora que estudiemos los pasajes copiados por Mendieta.

Veamos, pues, el texto original catalán eiximeniano[69] y la versión castellana transcrita por Mendieta[70]:

EIXIMENIS

«En Espanya serà gran concussió entre vostres reys. Aquí aurà grans novitats durant lo segon Chisma de la Esgleya, que serà dins aquest centenar. Aquí lo poble crestià soferrà grans invasions e enuigs per los moros, que ells mateixs sostenen, favoren e nodrexen, per lo gran servey que n'an. Mas tornar-los han damunt, car més an amat lur servey que la honor del nom de Jesucrist. Trobar-los an lavors los crestians cruels enemichs e terribles esvaÿdós, fins que sia dada fi al poble aquell malvat -qui de tots punts, ab lur secta machomètica, deu ésser cassada per a tots temps, segons que ells mateixs pronuncien per lurs escriptures e doctors.

«E lavors se compliran los misteris dits per sent Johan Evangelista en lo *Apochalipsi* en lo hobriment del sisè sagel del libre que l'anyel obrí e tenia; e lavors per grans flagells serà feta porgació del poble ecclesiàstich. (...)».

MENDIETA

El pueblo de España sufrirá grandes mutaciones y novedades y enemistades, y muchos daños por los moros que ellos mismos sostienen y mantienen, por el gran servicio que les hacen: y serán mayores y más poderosos que ellos, porque más amaron el propio servicio, que la honra del nombre de Jesucristo. Y hallarlos han entonces contra los cristianos crueles enemigos y terribles matadores, hasta que sea dado fin a aquel pueblo malvado, el cual de todo punto, con su secta mahomética, debe ser casado, destruido y aniquilado para siempre sin fin, según ellos mismos lo pronuncian por sus escrituras y doctores.

68. Francesc EIXIMENIS, *De sant Miguel arcàngel*, cap. 38 (ed. Wittlin, p. 117).
69. *Ibidem* (ed. Wittlin, pp. 118-119).
70. *Historia eclesiástica indiana*, lib. I, cap. 5 (BAE 260, p. 20b).

Después de un atento cotejo de ambos textos, conviene destacar una serie de observaciones:

En primer lugar, que Eiximenis refiere todo el pasaje *entrecomillado* (!), tomándolo literalmente de una obra sobre los milagros de San Miguel, que, como hemos dicho, no se conoce, añadiendo, al término de la transcripción, que las profecías relativas a Francia, Inglaterra y Escocia —que no hemos copiado aquí— se han cumplido ya en parte; mientras que ignora cuándo se cumplirán las relativas a España[71]. Mendieta, en cambio, atribuye la profecía, sin más, al autor principal del libro, es decir, a Eiximenis.

En segundo lugar, conviene también destacar que Eiximenis contempla el cumplimiento de la profecía durante el Cisma de Occidente, del cual fue testigo. Mendieta, en cambio, y después de referir la profecía, que atribuye sin más a Eiximenis —cuando hemos visto que éste la había referido entrecomillada—, traslada el escenario de su cumplimiento a finales del siglo XVI, después de haber estallado las revueltas de los moriscos en la Alpujarra, omitiendo las primeras líneas de la profecía, que la enmarcaban en el Gran Cisma (la expulsión de los moriscos fue decretada por Felipe III, en 1609).

Por último, conviene señalar que Mendieta interrumpe la profecía antes de la referencia al sexto sello del Apocalipsis, que Eiximinis había tomado del libro anónimo sobre los milagros de san Miguel.

5. Conclusiones

Volvamos ahora a la hipotesis de Alain Milhou, que exponíamos al comienzo de nuestro trabajo. Después de un estudio bastante detenido de la *Legenda maior* de San Buenaventura y de sus *Collationes in Hexaëmeron*; después, también, de considerar la propagación del espiritualismo joaquinista en la Corona de Ara-

71. «Quesque sia de açò qui és esdevenidor, certa cosa de fet és estat ço que de França és dit e de Escòcia [seguramente se refiere a la Guera de los Cien años, y a las guerras entre Inglatera y Escocia], e en part de Anglaterra. L'altra cosa sia comanat a Déu, e a sent Miquel, e tot serà cant a Déu plaurà» (*De san Miquel arcàngel*, cap. 38, *in fine* [ed. Wittlin, p. 119]).

gón; y, finalmente, una vez analizadas la ideas de Eiximenis y la forma cómo las cita Mendieta, podemos concluir lo siguiente:

a) Parece descartado que San Buenaventura y Bartolomé de Pisa hayan sido joaquinistas. El primero se limitó a recoger la temprana tradición de San Francisco como el «alter Christus». Con todo, al introducir la novedad de comparar al Santo Fundador con el «ángel del sexto sello», pudo contribuir a una serie de exageraciones hagiográficas, que tuvieron su expresión en el *De conformitate* de Bartolomé de Pisa. Pero, no puede concluirse mucho más de los escritos de ambos minoritas.

b) Parece poco verosímil que Eiximenis haya sido genuinamente joaquinista, al menos en sus obras de atribución segura. En el *De triplici via*, que es de autoría discutida, cabe, tal vez, alguna influencia —más en la forma que en el fondo— del Abad calabrés. Tampoco tiene una fundamentación seria —a nuestro entender— la adscripción de Eiximenis a los círculos espirituales aragoneses (impregnados de joaquinismo), que ya habían perdido todo relieve en la segunda mitad del siglo XIV, con algunas excepciones poco significativas, desde el punto de vista doctrinal.

c) Es innegable que Jerónimo Mendieta tuvo a la vista el *Llibre dels àngels*, en versión castellana. Y es también muy significativo cómo fray Jerónimo transcribe un famoso vaticinio que Eiximenis había tomado de un anónimo libro sobre profecías de San Miguel. Eiximenis, en efecto, había señalado su cumplimiento durante el Gran Cisma; Mendieta lo traslada a los años finales del siglo XVI, durante las revueltas moriscas. Eiximenis no olvida, al término de la cita, un pasaje del Apocalisis (Apoc. 6, 12-17), que Mendieta omite. Este texto joáneo es inmeditamente anterior a Apoc. 7, 2, y se predica del ángel que lleva la marca del Dios vivo, referido por San Buenaventura, en su *Legenda maior*, a San Francisco de Asís. Estos cambios, tanto en la interpretación de la supuesta profecía, como en la omisión del versículo apocalíptico, nos parecen relevantes, y expresan, a nuestro entender, lo siguiente: en el caso de Eiximenis, y por citar siempre entre comillas, muestran una simple y pura transcripción, sin que haga suyo el vaticinio; en el caso de Mendieta, expresan la instrumentalización de la profecía, con el ánimo de mover a Felipe II a tomar decisiones políticas contra los moriscos, que se retrasaron hasta los primeros años de Felipe III; y, además, denotan la intención de evi-

tar expresamente el pasaje apocalítico que Mendieta quizá consideraba poco pertinente y conflictivo. Si Mendieta hubiese sido joaquinita, o más o menos allegado a la corriente del joaquinismo, no habría perdido tal oportunidad de referir el pasaje apocalítico.

d) Por consiguiente, no está claro que Eiximenis haya sido el puente de un supuesto joaquinismo-espiritualista que, entroncando con Mendieta, habría pasado a América, porque Eiximenis no fue joaquinita. En cuanto a la filiación doctrinal de Mendieta, la omisión de los versículos Apoc. 6, 12-17 nos parece significativa.

Así, pues, y lo reiteramos, la tesis de Milhou, según la cual Eiximenis sería un espiritual franciscano imbuido de joaquinismo, exigiría un aporte documental más abundante y selecto, para poderse considerar probada.

Capítulo VIII
TEMAS TEOLÓGICOS EN EL *TIRANT LO BLANC* (1490)*

1. Cuestiones preliminares

El 20 de noviembre de 1490 el impresor Nicolás Spindeler terminó de imprimir en Valencia la primera edición de la novela *Tirant lo Blanc*. Esta novela de caballerías ha pasado a la historia como «el mejor libro del mundo», según estimó Miguel de Cervantes en el capítulo VI de la primera parte de su *Don Quijote de la Mancha*. De la edición príncipe, que no es de mucha calidad, se conservan tres ejemplares: uno en la Universitat de València-Estudi General, otro en el British Museum de Londres y el tercero en la Hispanic Society de Nueva York. Aquí usaré el texto establecido por el Dr. Martín de Riquer, el mejor especialista en la materia, publicado en 1947[1], y me beneficiaré de los buenos comentarios de Riquer en su larga y erudita introducción de 205 páginas.

El propio Riquer ha preparado a lo largo de su vida cuatro ediciones del *Tirant* (1947, 1970, 1982 y 1984), a las cuales habría que añadir tres ediciones de la traducción castellana del *Tirant* que apareció en el siglo XVI (1947-1949, 1974 y 1990); y publicó un estudio muy interesante, con motivo del quinto centenario[2]. Este

* Publicado en la obra colectiva: Jacqueline Hamesse (ed.), *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au P.L.E. Boyle*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Textes et études du Moyen Âge), Louvain-la-Neuve 1998, pp. 811-829.

1. Joanot Martorell (Martí Joan de Galba), *Tirant lo Blanc*, text, introducció notes i índex pel Dr. Martí de Riquer, Biblioteca Perenne, Barcelona, 1947.

2. Martí de Riquer, *Aproximació al Tirant lo Blanc*, Quaderns Crema (Assaig, 8), Barcelona 1990.

último trabajo de Riquer completa la larga introducción, ya citada, que abre la edición de 1947.

En 1993 aparecieron las actas de un simposio internacional celebrado en Barcelona, en noviembre de 1990, con motivo del centenario[3]. Constituyen un grueso volumen de más de seiscientas páginas, con muy valiosas contribuciones, aunque ninguna trata la cuestión teológica del *Tirant*, como tampoco Martín de Riquer, en ninguno de sus dos estudios antes referidos. Finalmente, cuando ya se apagaban los ecos del año del centenario, tuvo lugar en la Universidad de Granada un simposio en el Departamento de Filológicas, que también ha sido publicado[4]. Tampoco en estas actas se aborda el tema teológico.

Repasada la bibliografía, muy amplia, por cierto, ofrecida en los estudios y volúmenes que acabo de señalar, no he hallado ningún trabajo sobre los temas teológicos que aparecen en el *Tirant*. Por consiguiente, puede considerarse que la cuestión que me propongo desarrollar en mi comunicación para esta *Festschrift Boyle*[**] es bastante novedosa.

Conviene una segunda advertencia, antes de adentrarnos en materia. Me refiero al debate sobre la autoría del *Tirant*. En la dedicatoria de la edición príncipe, terminada de componer en Valencia el día 20 de noviembre de 1490, se afirma que toda la obra debe atribuirse al caballero Joanot Martorell, y que la novela fue comenzada el día 2 de enero de 1460[5]. Sabemos que Martorell murió en 1468, probablemente en Valencia. Redactó su libro, por tanto, a lo largo de siete u ocho años[6]. Sin embargo, en el colofón

3. VV.AA., *Actes del Symposion Tirant lo Blanc*, Quaderns Crema (Assaig, 14), Barcelona 1993.

4. Juan Paredes, Enrique Nogueras Valdivieso y Lourdes Sánchez Rodrigo (eds.), *Estudios sobre el «Tirant lo Blanc»*, Universidad de Granada (Monográfica. Crítica Literaria, 192), Granada, 1995.

** Sobre el dominico P. Boyle, que fue presidente de la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales y Prefecto de la Biblioteca Apostólica Vaticana, ha publicado una sentida necrológica: Jacqueline Hamesse, *Leonard E. Boyle (1923-1999), in memoriam*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 9 (2000) 567-570.

5. *Tirant lo Blanc*, dedicatoria (ed. Riquer, 1947, p. 7).

6. Martorell nació en Gandía (Valencia) en 1413 ó 1414. Estuvo en Inglaterra de marzo de 1438 a, por lo menos, febrero de 1439. Hizo escala en Portugal en su viaje de ida a Inglaterra o al regreso. Lo vemos en Nápoles durante en año en 1454. Falleció, como ya se ha indicado, en 1468. Murió soltero y no se le conoce descendencia.

de la edición príncipe se dice Martorell tradujo tres cuartas partes de la novela: del inglés al portugués y del portugués al valenciano; y que la última cuarta parte fue traducida por el caballero Martí Joan de Galba[7]. Sabemos, además, que Galba falleció el 27 de abril de 1490. Esto supone que la novela fue publicada unos veintitrés o veinticuatro años después de morir Martorell y siete meses después del óbito de Galba.

Mucho se ha discutido sobre qué parte de la novela debe adjudicarse a Martorell y qué capítulos a Galba. Martí de Riquer concluía, en 1990, corrigiendo sus puntos de vista expresados en 1947, lo siguiente: «Creo que *Tirant lo Blanc* es, desde su dedicatoria hasta el final de la novela, obra escrita por Joanot Martorell a partir de enero de 1460 hasta aproximadamente el año 1466, y con toda seguridad acabada ya en 1468, cuando murió el escritor. Por razones desconocidas, el manuscrito original de la novela llegó a la manos de Martí Joan de Galba, quien, veinticuatro años después de haber sido acabada por Martorell, cuando la imprenta ya estaba muy extendida en Valencia, decidió publicarla»[8]. Sin embargo, la cuestión no ha quedado resuelta a gusto de todos, ni mucho menos. Más recientemente ha vuelto sobre ella Curt J. Wittlin, insistiendo en que Galba habría no sólo revisado el manuscrito de Martorell introduciendo miles de pequeños cambios, sino que habría añadido frases y apartados enteros, inspirados en autores contemporáneos suyos o plagiados[9].

7. *Tirant lo Blanc*, colofón (ed. Riquer, 1947, p. 1243).

8. Martí DE RIQUER, *Aproximació al Tirant lo Blanc*, cit. en nota 2, p. 293.

9. Curt J. WITTLIN, *Dels manuscrits a l'edició: «El Tirant», elaborat per Martorell el 1460 usant materials preexistents, revisat després en «valenciana prosa» per Galba*, en VV.AA., *Actes del Symposion Tirant lo Blanc*, cit. en nota 3, pp. 605-633. Un excelente resumen de esta cuestión puede verse en: Jordi GÀLVEZ, *Introducció*, en Joanot MARTORELL, *Tirant lo Blanc*, nova antologia comentada per al batxillerat..., Edicions 62 (El Cangur, 268), Barcelona 1999, pp. 9-26, aquí pp. 11-13 (se inclina hacia la tesis de una sola mano redaccional, aunque con algunos matices). Especialmente importante al respecto es: Jaume J. CHINER, *A l'entorn d'un full manuscrit del «Tirant lo Blanc»*, en Jean-Marie BARBERÀ (ed.), *Actes del Col.loqui Internacional Tirant lo Blanc. L'albor de la novel.la moderna europea*, PAM (Biblioteca Abat Oliba, 182), Barcelona 1993, pp. 43-59 (Chiner sostiene que el *Tirant* es de una sola mano).

2. Contenido de la novela

Para que el lector tenga una idea aproximada del riquísimo contenido de esta novela, conviene recordar sus principales hitos. El *Tirant* se divide en cuatro partes.

La primera parte, en que se narran las aventuras de Guillem de Varoic (fabulación de Guy de Warwick), ocurridas en Inglaterra, y la estancia de Tirant en la corte y el reino de Inglaterra, se desarrolla del capítulo 2 al capítulo 97. Muy importante, puesto que es el relato más antiguo que actualmente se posee, es la descripción recogida en el capítulo 85, acerca de la institución de la Orden de la Jarretera (*Garter* o *Jarretière*), muy anterior, por tanto, al testimonio de Polydorus Vergilius, en su *Anglica historia*, que data de 1534.

La segunda parte narra las campañas navales y los amores cortesanos en Sicilia y Rodas (capítulos 98 al 114). De especial interés es el episodio acerca del «filósofo de Calabria», que se cuenta en el capítulo 110, relato emparentado con el pasaje bíblico del patriarca José y con algunos cuentos de la tradición árabe de «las mil y una noches».

En las dos primeras partes se entremezclan antiguas tradiciones literarias, recogidas por Joanot Martorell, con recuerdos personales: no olvidemos que Martorell anduvo tanto en Inglaterra como en el Reino de Nápoles.

La tercera, de los capítulos 115 al 296, narra la estancia de Tirant en el Imperio griego. Es la parte más extensa y la más interesante. Martí de Riquer la ha titulado: «Guerra i amor a l'Orient». En ella se cuenta el matrimonio «clandestino» o secreto de Tirant con la princesa Carmesina, hija del emperador bizantino (capítulos 271 y 272), que tiene interés desde el punto de vista canónico. Brotan tres amores paralelos: el de Tirant y Carmesina, el de Diafebus (amigo de Tirant) y Estefanía (doncella de la princesa), y el de la anciana emperatriz con el joven escudero Hipólito (amor adulterino). Se interpola un curioso episodio: la aparición del Rey Artús (Arturo) en la corte de Constantinopla (capítulos 189 al 202), que constituye un entremés que se representa en la corte bizantina, durante las fiestas celebradas en honor del sultán turco, aunque engañe por estar tan entremezclado con la misma trama de la novela, que apenas puede distinguirse de ésta. El entremés se

continúa con una serie de votos caballerescos emitidos por los asistentes, según las costumbres de la época. Una larga oración, pronunciada por un fraile después de la homilía tenida durante la celebración de la Santa Misa, a la que asiste el emperador y su corte, tiene interés teológico evidente (capítulo 221). (La presencia de Artús, mejor dicho, la representación del entremés de tema arturiano, debe ponerse en relación con el origen bretón del propio Tirant, que acabará sus días pidiendo se le entierre en Bretaña, a donde será llevado su cadáver, con el de su esposa Carmesina).

La cuarta y última parte (capítulos 296 a 407) relata las andanzas guerreras de Tirant en África, su retorno a Constantinopla y su muerte. Al retorno se consuma el matrimonio clandestino (capítulo 436), se celebra la boda *coram Ecclesia* (capítulo 452), se cuentan innumerables batallas victoriosas contra los turcos y la enfermedad mortal de Tirant (una neomonía), que fallece en Andrinópolis, el mismo lugar donde había sido asesinado, en 1305, Roger de Flor[10] (capítulo 467), y la consiguiente muerte de la princesa Carmesina, a causa del dolor por el fallecimiento de su esposo. En esta cuarta parte se ubican los textos teológicos más interesantes: los bautizos administrados por Tirant en las tierras de Berbería (capítulos 325-326 y 327-329), el sermón de un mercedario a los moros (capítulo 403), la confesión de Tirant a un fraile franciscano, la oración de Tirant ante el Viático (capítulos 467 y 468), la confesión pública de Carmesina y el testamento de ésta (capítulos 471, 476-478).

10. Martorell se inspira muy particularmente en Roger de Flor, capitán de los almogávares, tropas profesionales catalanas, que pelearon en servicio del Imperio bizantino, sobre todo en tierras de la actual Turquía asiática, limpiando de enemigos las fronteras del Imperio. Incluso Roger de Flor aceptó el título de *césar* del Imperio, que Martorell concedió también a su protagonista Tirant, cuando éste contrajo matrimonio *coram Ecclesia* con la princesa bizantina Carmesina: «E l'Emperador cridar féu per tota la ciutat [Constantinopla], ab moltes trompetes e tabals, que tots tinguessen a Tirant per primogènit seu e Cèsar de l'Imperi. E feu-lo jurar que, aprés son òbit, lo tinguessen per Emperador e senyor llur. E així fon fet, que d'aquí avant lo novell príncep Tirant fon nomenat Cèsar de l'Imperi grec» (cap. 452, ed. Riquer, p. 1162).

3. Temas teológicos en el *Tirant*

Los temas teológicos aparecen en diversos lugares, como ya hemos señalado, principalmente en tres momentos: cuando se narra las conversiones de muchos musulmanes, durante las campañas de Tirant en Berbería; cuando se presenta el matrimonio secreto de Tirant con Carmesina y el matrimonio *coram Ecclesia*; y, finalmente, al narrar la muerte de Tirant y de Carmesina. Al ciclo de las conversiones y bautismos de musulmanes pertenece un discurso sagrado interesantísimo de un mercedario, de gran densidad teológica. Después de la boda *in facie Ecclesiae*, celebrada en Constantinopla, entre Diafebus y Estefanía, se inserta una oración litúrgica importante. Comencemos nuestro análisis teológico por estas dos piezas oratorias.

a) *Catequesis sobre las virtudes cristianas y la salvación eterna*

α) *Admonición en Constantinopla después de un sermón*

Hablemos, en primer lugar, de la oración pronunciada en la corte de Constantinopla, después de la lectura del Evangelio y de la correspondiente homilía, durante la celebración de una misa al día siguiente de los esponsales del bretón Diafebus, amigo de Tirant, con Estefanía, sobrina del emperador (capítulo 221). (La boda *in facie Ecclesiae* se había llevado a cabo el día anterior, pero sin misa)[11]. Evidentemente, tales palabras, dichas en presencia del emperador y de toda la corte, y desde el púlpito, como entonces se estilaba, son extraordinarias, desde el punto de vista retórico. Ignoro si Martorell las habrá tomado de algún sermonario de la época. En todo caso, imitan muy bien la oratoria sagrada de aquellos años. Constituyen, además, un pequeño tratado de Teología moral, donde se recogen los deberes de los príncipes y caballeros con Dios y con los demás. Se trata de un código de conducta exigente, impregnado de espíritu cristiano. La caballería se nos presenta aquí como un servicio religioso, casi sagrado.

11. Esta boda (capítulo 220) había sido presidida, ante el pleno de la corte, por un cardenal (sic!). Es posible que Martorell desconociera las particularidades de la jerarquía eclesiástica de la Iglesia bizantina. Cfr. ed. Riquer, p. 642.

En efecto; después del exordio y de las palabras acostumbradas de saludo y cortesía, el orador —desconocemos si secular o mendicante—, cita a Séneca[12], y detalla las tres cosas que los príncipes han de buscar y valorar más en esta vida: ante todo, deben despreciar los honores terrenos o de la fortuna; deben desear allegarse a la bienaventuranza eterna; y, por último, deben procurarse la sabiduría, es decir, un juicio acertado sobre las cosas[13].

La causa de las desgracias, que sobrevienen a los caballeros en el uso de las armas, son cinco: librar batalla o guerra injusta; causar criminalmente la muerte; conocer carnalmente a una monja o a una mujer dada al servicio de Dios; perseguir maliciosamente a los eclesiásticos o desposeerlos de sus bienes; y la quinta causa, cometer notable irreverencia contra Dios o los santos.

Dieciocho (de hecho son dieciséis, pues dos se repiten) son las buenas costumbres que deben inculcar los caballeros en sus hijos: oír misa todos los días y recitar alguna oración breve; saber escribir y leer, y conocer alguna otra ciencia; no ser jugadores (se refiere a los juegos de azar con apuestas); ser humildes y afables con los demás; avergonzarse de comportarse ruinmente; ser obedientes a Dios y a la Iglesia; a nadie negar el saludo; frecuentar el trato de caballeros y buenas amistades; hablar bien y poco; no mentir ni difamar; saber montar bien a caballo; ser buenos servidores y acogedores; ser sobrios en el comer y en el beber; ser leales y honestos; ser limpios; ser buenos cazadores. (Se repite tres veces que no sean jugadores de juegos de azar, lo cual demuestra que Martorell conocía que éste era uno de los grandes peligros de los caballeros).

12. En el capítulo anterior, es decir, en el 220, Tirant había apelado también a Séneca. Riquer ha identificado el texto senequiano: *De beneficiis,* II, I, 4. También ha hallado la fuente medieval en la cual Martorell había leído estos pasajes de Séneca: el *Convivio* de Dante. Es posible que aquí, en el capítulo 221, Martorell siga citando a Séneca a través de Dante. El texto de la oración sagrada es: «E per ço diu Sèneca que aquell qui és de gran ànimo totes les sues obres són de virtut» (ed. Riquer, p. 645). Se trata de una frase ornamental, que introduce en el núcleo del discurso, que versa sobre las virtudes morales del príncipe o caballero, de los hijos de los caballeros, y de las doncellas.

13. «Tres coses són que per llur excel.lència excel.leixen totes les altres en aquesta vida. La primera és menyspreu de la honor terrenal o temporal o de fortuna. La segona és desig de la benaventurança eternal. La terça és il.luminació de l'enteniment e de la voluntat» (*Tirant lo Blanc*, dedicatoria [ed. Riquer, 1947, p. 645]).

Mas adelante, casi al final de la oración, expresa los deberes del caballero: obedecer a su señor; no dejar nunca la caballería; amparar a las mujeres y a las doncellas, a la república y a la Iglesia. Y, refiriéndose a las virtudes caballerescas: la veracidad, la lealtad, la valentía, la liberalidad, amar la justicia.

Las fuentes de esta sección de la oración dedicada a los príncipes y caballeros no están especificadas, salvo la alusión senequista, que tiene carácter más bien ornamental. Puede que en la *Regla de la Orden de Santiago del Espada*[14] o en otras reglas de Ordenes de Militares se hallen las fuentes de inspiración. No hemos podido comprobarlo. En todo caso, las repeticiones son una prueba evidente de que es una compilación, más o menos extractada, y que el trabajo ha sido ejecutado con cierta precipitación y no repasado posteriormente. A no ser que Galba haya añadido, de su cosecha, algunos pasajes, introduciendo, por inadvertencia esa sorprendente repeticiones... Pero ya hemos visto que la intervención de Galba debe ser, según la crítica más cualificada, redimensionada.

En la segunda sección, el orador describe las cualidades que deben adornar a toda doncella: debe saber leer; ser devota y rezadora; ayunar los días indicados; ser honesta y pudorosa; hablar muy poco y con gran comedimiento; ser honesta en su compostura (modesta); ser muy humilde; ser sobria al comer y beber; ser obediente; no estar ociosa; no denigrar con sus palabras; ser humilde y sencilla; y (vuelve a repetir) no estar ociosa y conocer las artes propias de la mujer. Son trece virtudes, pero algunas repetidas, como se habrá comprobado. En cuanto a los defectos de las mujeres, señala los siguientes: que son muy desobedientes; que son muy habladoras y muy andariegas; que no son constantes en el amor; y que carecen de «seny», es decir, de buen sentido.

Seguidamente habla de los frutos del amor del marido a la mujer y de ésta a su esposo, que son los hijos.

Es evidente que la segunda sección ha bebido de algunas fuentes, que aparecen aquí resumidas. Por ejemplo: la descripción de las virtudes y de los defectos de las doncellas tiene una gran similitud con algunos conocidos pasajes de *Lo libre de les dones*, del

14. *Regla de la Orden de Santiago del Espada*, Sevilla, Juan Pegnicer, 1503 (BNM, R-24.555). Debo esta indicación a mi colega Prof. Dr. Ildefonso Adeva.

minorita Francesc Eiximenis, aunque no se pueden detectar retazos copiados literalmente[15]. En todo caso, si Martorell no tuvo delante la obra de Eiximenis, se inspiró en fuentes que expresaban unos estereotipos femeninos que el asumió sin reservas. Con todo, Martorell no se apunta a las acerbas críticas contra las mujeres cortesanas, de la literatura moralizante de la época, de la que Eiximenis es un testimonio destacado. Su comprensión de la psicología femenina es notable. En algún sentido puede decirse que conoce mejor a la mujer que al hombre. Ello demuestra que Martorell, a pesar de su soltería, mantuvo trato frecuente y muy íntimo con muchas mujeres, a las que llegó a conocer bien. Los hombres del *Tirant* son mucho más grises que las mujeres que desfilan por sus páginas: ellas están llenas de vida, de alegría de vivir, de inteligencia, de altura de sentimientos, si exceptuamos a la emperatriz y su amor otoñal por el joven Hipólito. Lo volveremos a comprobar cuando veamos a

15. Cfr., por ejemplo, Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, edición crítica de Frank Naccarato, Universitat (Departament de Filologia Catalana, 9 y 10), Barcelona 1981. En la primera parte de esta obra, escrita en fecha incierta probablemente hacia 1392 o algo después, concretamente en el capítulo 29 (pp. 52-54), inspirándose en Séneca y en San Jerónimo, Eiximenis ofrece una relación de virtudes que deben adornar a las doncellas, y de defectos que deben evitar, corrientes, por otra parte, en la época, según confiesa el autor. El tono de Eiximenis (1330/1335-1409) es moralizante y muy misógino, haciéndose eco de la célebre definición aristotélica, que traduce al catalán: «Dona és hom occasionat, menor per natura que hom mascle» (capítulo 5, p. 12). La misoginia aristotélica, que es ampliamente glosada por Eiximenis, se toma, según se nos dice, de un comentario, supuestamente escrito por Alano de Lila (1128-1203), a *De consolatione philopsophiae* de Boecio. Evidentemente, este comentario no es de Alano de Lille, ni se halla en el volumen 210 de la *Patrologia latina* de Jean-Paul Migne, tan poco cuidadoso, por otra parte, en comprobar la autenticidad de las atribuciones literarias. Por la fecha de la muerte de Alano, cuando apenas comenzaba la tercera entrada de Aristóteles en París, es muy improbable que Alano haya conocido la famosa frase del Estagirita: «Mulier, mas occasionatus». Sin embargo, y a pesar de que el ambiente teológico de finales del siglo XII era bastante favorable a la capacidad de la mujer (cfr. al respecto: Josep Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina*, Salamanca 1997 [Bibliotheca Salamanticensis, 150]), Alanus de Insulis (nuestro Alano de Lille) constituye una excepción. Tiene una obra titulada *Liber de planctu naturae* (PL 210, 431-482), de atribución segura, en la que vierte algunos conceptos claramente misóginos, en la línea del aforismo aristotélico «mulier, mas occasionatus». Estos juicios de Alano pudieron confundir a los escritores bajomedievales, hasta el extremo de atribuir ese aforismo a Alano. Veamos algunos versos del *Liber de planctu*: «Femina vir factus, sexus denigrat honorem»; y «Quamvis femineae speciei supplicet omnis / Forma viri, semper hujus honore minor» (PL 210, 431).

los dos protagonistas (Tirant y Carmesina) enfrentándose a la muerte. Ella sale mucho mejor parada, a mi entender.

Desde el punto de vista literario, es evidente que Martorell consigue describir a la perfección cómo sería un sermón de bodas a mediados del siglo XV, aunque coloque esa oración sagrada fuera de la celebración de las bodas, en una misa que tiene lugar al día siguiente. Evidentemente, el innominado fraile predicador no es un personaje inventado. Con toda probabilidad, cualquier fraile de la época habría pronunciado unas palabras muy similares a las que Martorell ha resumido. He aquí, pues, una muestra indiscutible de ese sentido de observación que caracteriza al buen novelista: esa capacidad de recrear con realismo y verosimilitud los ambientes que describe, haciendo veraces los espacios imaginados.

β) *Sermón en Constantina*

El segundo sermón tiene otro contexto. El título del capítulo 403, que pertenece a la última sección, es decir, a la cuarta parte, es: «Sermó que Tirant féu fer als moros»*. Estamos en Berbería. El sermón que Tirant manda pronunciar se inscribe en el ciclo evangelizador que desde el siglo XIII mallorquines y catalanes habían iniciado en el Magreb (recuérdese, por ejemplo, los frecuentes viajes de los franciscanos a tierras de Argel, siguiendo los pasos de San Francisco de Asís, que había ido a tierra de moros; la fundación de la Orden de la Merced, en tiempos de Jaume I, para el rescate de los cautivos en poder de los musulmanes; las empresas impulsadas por San Raymundo de Penyafort y fray Ramon Martí, y los acuerdos del capítulo dominicano de Valenciennes, bajo cuyos auspicios se escribió la *Summa contra gentiles*; la egregia figura de Ramon Llull; la primera evangelización de los franciscanos en las Islas Canarias, financiada por armadores mallorquines; etc.). Todo ello está en la mente de Martorell, cuando él escribe los capítulos de la cuarta parte, en los que Tirant, no sólo vence a los moros, sino que cristianiza los reinos islámicos norteafricanos (capítulos 325-329). Posteriormente, con el apoyo del Magreb, nuevamente cristianizado, y del reino de Etiopía, también cristiano, tendrán lugar sus

* Cfr. Albert G. HAUF, *«Sinó per la fe de Jhesucrist» (Tirant lo Blanch, c. 403)*, en «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura», 74 (1998) 49-75.

campañas contra el sultán otomano, defendiendo los restos del Imperio bizantino. La operación se llevará a cabo en forma de tenaza: por mar, desde Túnez a Constantinopla (pasando por Sicilia), y de allí, cruzando los estrechos, al Asia Menor; y por tierra, desde Etiopía, atacando la retaguardia de los otomanos.

Conviene recordar, además, que dos capítulos antes, es decir, en el capítulo 401, Martorell había ofrecido una panorámica general de los resultados de las campañas de Tirant en Berbería, cuando preparaba su expedición hacia Constantinopla, para salvar a esta ciudad del acoso turco. Había reunido a todos los reyes amigos y aliados de la zona, que él mismo había entronizado como consecuencia de sus victorias.

Los nombres que aparecen no deberían sorprendernos: se habla del «lo regne de Feç e de Bogia», cuyos nombres actuales son Fez y Bujia. La primera ciudad se halla en el centro del actual reino de Marruecos, y era conocida ya desde el siglo XIV, por ser lugar de paso y reunión de las caravanas que comerciaban con el oro del Níger, llevándolo a las costas mediterráneas, principalmente Ceuta. Bujia era entonces, y lo es todavía, un importante puerto mediterráneo. Pertenece actualmente a Argelia. Martorell habla también del «lo regne de Tremicèn i Tunis», ciudades cuyos nombres modernos son Tremecén (o Tlemecén), al noroeste de Argelia, en la frontera de Marruecos, paso obligado de otra ruta caravanera del oro, que conducía hacia Orán. Tunis, el actual Túnez, era —y es— un excelente puerto natural, capital de la República de Túnez. Martorell habla del puerto de Contestina, donde va a tener lugar la importante reunión de todos los aliados, antes de embarcar, y donde se va a pronunciar el célebre sermón. Contestina es la actual Constantina, al noreste de Argelia, más o menos a mitad de camino entre Túnez y Bujia, casi en la frontera de Túnez con Argelia. Su puerto natural es Annaba, que está muy cerca de Constantina. También está allí el rey Escariano, señor de Etiopía.

Martorell, pues, sitúa las campañas de Berbería en los lugares que de tiempo atrás sonaban en Europa, sobre todo en los reinos aragoneses, por ser importantes nudos comerciales de los genoveses, catalanes y mallorquines con el África subsahariana, y por haber sido objeto de atención evangelizadora de los mendicantes.

El sermón va precedido por una preciosa arenga de Tirant a todos los presentes, reyes, tropas y pueblo que le escucha. Muchos de

los oyentes son musulmanes. Tirant les anima a pelear hasta la muerte, en pos de la gloria y el honor, siguiendo la senda del amor (capítulo 402). Acabada la arenga, hace subir a un fraile de la Orden de la Merced a un estrado construido al efecto. El fraile es catalán, conoce muy bien la lengua morisca y es gran maestro en Teología. Había arribado como legado del papa, y se llamaba Joan Ferrer.

Los datos que acaba de aportar Martorell son significativos: la alianza de los reyes de Berbería con Tirant, para la salvación de Constantinopla, se presenta como una cruzada, puesto que tiene patrocinio papal; al mismo tiempo, el nombre del fraile no puede menos que recordarnos al gran predicador, aunque dominico y no mercedario, Vicente Ferrer, que tanto se había distinguido en la conversión de moriscos y judíos. El sermón revela una construcción y unos tecnicismos que sugieren un modelo copiado por Martorell. Es, además, un sermón pronunciado fuera de toda celebración litúrgica, con una finalidad estrictamente evangelizadora. El éxito de la predicación recuerda también los frutos extraordinarios alcanzados por San Vicente Ferrer en sus correrías por los reinos aragoneses: «En cuanto hubo terminado el sermón, todos los moros que no estaban bautizados, con grandes gritos, pedían el santo bautismo»[16].

La estructura del sermón es muy sencilla[17]. El punto de partida es que Dios ha creado al hombre, criatura racional, para poseer y gozar la gloria paradisíaca. (En esto estaba concordes cristianos y musulmanes). Ahora bien, continúa el predicador, tal gloria no la puede alcanzar el hombre «si no está revestido de la vestidura nupcial de la fe cristiana», pues sólo por la fe el hombre puede ser librado del contagio de la muerte y de la inclinación al pecado («obligació de pecat») en las que ha incurrido por nacimiento. Y tal fe es necesariamente la fe en Jesucristo, como argumenta San Agustín. Acto seguido, teniendo implícitamente a la vista el famoso capítulo 11 de la epístola a los Hebreos, recuerda que los antiguos se salvaron por la fe en las promesas, mientras que nosotros,

16. «Aprés que lo sermó fon finit, tots los moros que no eren batejats, ab grans grits, demanaren lo sant baptisme» (*Tirant lo Blanc*, cap. 404 [ed. Riquer, 1947, p. 1060]).

17. El capítulo 403, que ofrece el sermón, ocupa las páginas 1057 a 1060, de la ed. Riquer que aquí seguimos.

los modernos [sic], creemos que esas promesas mesiánicas ya se han cumplido («e nosaltres, moderns, creem ja ésser estats»).

A continuación, el argumento entra en una segunda parte, en la cual se trata de demostrar que la gloria que nos espera no es sensual (tiene presente, por tanto, el pasaje de I Cor. 2, 9, en el que San Pablo recuerda que, durante su arrebato, recibió gracias extraordinarias que superan toda imaginación sensible), mientras que la felicidad paradisíaca prometida por Mahoma a los suyos es sólo una felicidad sensual, basada en deshonestidades vergonzosas[18]. Si las cosas fuesen así, seríamos semejantes a los animales, continúa el predicador. La felicidad humana debe consistir, pues, en actos propiamente humanos, como argumenta Aristóteles[19]. En esto Mahoma os engaña, dice el mercedario. En cambio, la fe católica induce a los cristianos a observar los mandamientos de Dios (se sobreentiende: prohibe las deshonestidades que nos asemejarían a los animales, al tiempo que nos incita a un vida propiamente humana). Por ello, el cumplimiento de los mandamientos es más dulce que la miel, porque nos conduce al paraíso. Por el contrario, los que observan la ley mahometana van al infierno, y sólo los cristianos, iluminados por la fe católica, van al cielo.

Interrumpamos, de momento nuestro resumen del sermón, para proceder a algunos comentarios. Las afirmaciones de Martorell se desenvuelven en el contexto teológico común de la época. No se olvide que recién había concluido el Concilio de Florencia (1439-1445), que había sancionado el aforismo teológico «extra catholicam Ecclesiam nulla salus»[20]. Tendrían que pasar muchos años, todavía, hasta las discusiones teológicas habidas sobre todo en la Universidad de Salamanca con motivo del descubrimiento de América, para que la teología aceptase que cabían otras vías sal-

18. «¿Pot ésser més vituperosa e vergonyosa cosa a l'home que posar la sua felicitat en actes de gola e luxúria?» (ed. Riquer, p. 1058).

19. «E la felicitat humana així deu ésser posada en acte propi de l'home, segons vol lo filòsof» (ed. Riquer, p. 1058).

20. En el *Decretum pro Iacobitis* (de 4 de febrero de 1442), al explicitar el aforismo indicado, se excluía expresamente de la salvación, condenándolos al fuego eterno, «no sólo a los paganos, si no a los judíos, heréticos y cismáticos» (DS 1351), a no ser que se agregasen a la Iglesa católica antes del fin de su vida. El sermón del mercedario, redactado o copiado por Martorell, entre 1460 y 1467ca., respondía a la soteriología de la época, muy poco ecuménica, en efecto.

vación, aunque, evidentemente, siempre en relación a los méritos de Jesucristo.

Dejando a un lado la deficiente eclesiología del momento, de la cual es testigo el *Tirant lo Blanc*, conviene subrayar la habilidad apologética del sermón. La fe musulmana es desacreditada en función de unas referencias escatológicas. La fe cristiana se presenta, ante los oyentes, como más acorde con la verdadera condición racional del hombre, que la fe musulmana.

Acto seguido, y supuesta probada la superioridad de la religión cristiana, se considera que la fe católica es verdaderamente luz para la inteligencia humana, por tres razones: Porque procede de Dios, que es luz, y de su Hijo Jesucristo, que también es Dios (como recuerda San Pablo, no es sabiduría humana). En segundo lugar, la fe católica también es luz para la inteligencia humana, porque repele las tinieblas de los pecados (aquí el mercedario recuerda que, para limpiarse de los pecados y adquirir la fe, que es luz, es preciso que los musulmanes se bauticen). Finalmente, y en tercer lugar, la fe católica es luz del entendimiento, porque manifiesta cosas misteriosas y escondidas, tales como los artículos de la fe. A los que se bauticen, y obtengan, por tanto, la gracia de Dios, el predicador promete el paraíso eterno caso de morir en batalla contra los turcos; y, de sobrevivir en la lucha, la fama imperecedera. Estos dos argumentos debían de ser muy contundentes, ante los musulmanes, puesto que éstos pensaban que morir en la «guerra santa» era signo de predestinación. El mercedario, considerando falsas las promesas de Mahoma, afirma que lo prometido por Mahoma, pero en grado mucho más sublime y más humano, sólo se obtendrá por la fe católica.

Es obvio que la referencia a la gloria terrena (concretada en una fama imperecedera), responde a los ideales caballerescos, presentes a lo largo de toda la novela, de los cuales Tirant había hecho expresa mención en su discurso o arenga anterior a la intervención del mercedario.

b) *El matrimonio de Tirant con Carmesina*

El matrimonio de Tirant con Carmesina, princesa bizantina heredera del Imperio, se celebra en tres fases, por así decir: el ma-

trimonio clandestino (capítulo 221), la consumación del matrimonio clandestino, a instancias de Plaerdemavida, convertida ya en reina de Fez (capítulo 436), y la celebración del matrimonio *coram Ecclesia* (capítulo 452). El primer paso tiene lugar en la tercera parte de la obra; los dos momentos restantes, en la cuarta parte.

Los matrimonios clandestinos eran entonces considerados válidos por la Iglesia, aunque, desde el Concilio IV de Letrán (1215), habían sido reprobados y eran considerados ilícitos. El Decreto *Tametsi* del Concilio de Trento, después de recordar su validez, siempre reconocida por la Iglesia, a pesar de haberlos prohibido y «detestado», declaró que, a partir del momento de la promulgación del decreto, los matrimonios no contraídos *in facie Ecclesiae*, o sea, ante el párroco o sacerdote con licencias de aquél y dos o tres testigos, serían inválidos[21]. Pero Martorell escribía cien años antes de Trento.

Martorell parece estar muy bien informado de las disposiciones canónicas de la Iglesia, puesto que considera válido, según se desprende del contexto de la novela, el matrimonio clandestino, pero, al mismo tiempo, lo presenta como algo ilícito. El matrimonio clandestino se «celebra» correctamente, pues los dos novios formulan el contrato matrimonial en términos inequívocos de presente y con intención de comprometerse de por vida. El contrato expresa correctamente la materia y la forma (dar el propio cuerpo y tomar el cuerpo del cónyuge). Se pone a los santos por testigos. Se invoca a la Santísima Trinidad[22]. A partir de tal momento, Carmesina se dirige a su marido con el título de «mi se-

21. *Decretum Tametsi*, de 11 de noviembre de 1563 (DS 1816).

22. En el capítulo 271, dice la princesa, dirigiéndose a Tirant: «[...] ab paraules de present asseguraré la tua demanda. Dóna'm la tua mà dreta, e ajustaré aquella ab la mia. —E com les mans foren ajustades, dix la princesa: —Perquè açò sia verdader matrimoni, dic jo ab paraules de present: Jo, Carmesina, dó mon cos a vós, Tirant lo Blanc, per lleal muller, e prene lo vostre per lleal marit. / E les mateixes paraules dix Tirant, o semblants, segons és acostumat. Aprés dix la Princesa: / —Besem-nos en senyal de fe, puix Sant Pere e Sant Pau ho manen, los quals en semblant cas facen testimoni de veritat; e aprés, en nom de la Santa Trinitat, qui és Pare e Fill e Sant Esperit, te done plena potestat que faces de mi com de muller qui és companyona del marit. E done la fe als sants jurats, Sant Pere e Sant Pau, e ab aquesta esperança de seguretat pots creure que tens en mi muller e castedat» (ed. Riquer, pp. 772-773).

ñor», lo cual expresa que se siente su verdadera esposa. Sin embargo, cuando Tirant, a la vuelta de África, pretende consumar el matrimonio, ella se resiste[23], y posteriormente, a la hora de la muerte, se confiesa de haber accedido a la consumación del matrimonio, antes de haberlo celebrado *in facie Ecclesiae*[24]. Todo ello es sumamente exacto, desde el punto de vista canónico, y resulta sorprendente constatarlo en una persona no especializada en la materia. Martorell, por tanto, se documentó bien acerca de la cuestión, quizá a raíz del incidente ocurrido entre su hermana Damiata y el caballero Joan de Monpalau (Damiata había accedido a los requerimientos sexuales de Joan, con la promesa de éste de tomarla como esposa, promesa que Joan incumplió).

Finalmente, el matrimonio *coram Ecclesia* se celebra presidido por el «arzobispo», que es el metropolita de Constantinopla, y patriarca de aquella sede.

De todo lo que he recapitulado hasta ahora, se puede colegir que Martorell estaba muy bien informado del Derecho canónico vigente y que conocía con precisión la teología moral del tiempo. En concreto, no sólo pone en boca de Carmesina dolor por la consumación del matrimonio clandestino, y por otros pecados externos (por ejemplo, por haber hurtado dinero a su padre el emperador), sino por la comisión de otras faltas, que incluye bajo la denominación genérica de vida frívola: «He despés la major part del meu temps en vanitats i en coses inútils a la mia ànima, per què en deman vènia e perdó a Nostre Senyor, e a vós, pare, con-

23. El capítulo 436 (ed. Riquer, pp. 1127-1128) es uno de los más hermosos y de mayor fuerza dramática. Las quejas de Carmesina rogando con lágrimas a Tirant que se abstenga de tomar por la fuerza lo que le corresponde por amor, demuestran a las claras que Carmesina conocía la irregularidad de su situación: esposa verdadera, pero esposa ilícita.

24. En el capítulo 476, durante su pública confesión (en presencia de todos los que la acompañan en el trance final), antes de la confesión sacramental a solas con su confesor franciscano (es interesante, desde el punto de vista teológico, la distinción que hace Martorell entre los dos momentos), dice Carmesina: «E, més, pare meu [se refiere al confesor, aunque su padre, emperador, está también junto a ella], he pecat greument, car consentí que Tirant, marit e espòs meu, prengués la despulla de la mia virginitat ans del temps permès per la santa mare Església, de què me'n penit e en deman vènia e perdó al meu senyor Jesucrist, e a vós, pare, ne deman condigna penitència» (ed. Riquer, p. 1213).

digna penitència»[25]. Lo curioso del caso es que sólo Carmesina haga una confesión pública, antes del sacramento, tan detallada, y no también Tirant, que podría acusarse de las mismas cosas y de mucho más. Quizá esto responda a los paradigmas de la época, que consideraban como más obligada a la mujer a ser piadosa, que al hombre...

c) *La devoción al Santísimo Sacramento*

La muerte de Tirant tiene otra contextualización, que la diferencia grandemente de la muerte de Carmesina. La princesa hará una declaración general y pública de sus pecados, antes de confesarse sacramentalmente. Este detalle falta en la muerte de Tirant, que se limita a confesarse privada y sacramentalmente con un franciscano[26]. Recibida la absolución, Tirant pide el viático. Y, antes de comulgar, recita una intensa oración[27], probablemente inspirada en algún texto popular en la época, en la que declara que el Verbo se ha encarnado para remedio de nuestros pecados y como medicina espiritual, siguiendo en esto la doctrina paulina y la formulación del Símbolo de Nicea-Constantinopla: «propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis». Así mismo, y también inspirándose en San Pablo, sobre todo en la epístola a los Romanos, acepta su propia muerte como expiación por sus pecados. Agradece, además, todos los beneficios recibidos, también los materiales, como fueron las victorias militares y tantas prosperidades obtenidas en vida. Finalmente hace un intenso acto de fe, profesando que quiere vivir y morir en como cristiano católico, y profiere un sentido acto de esperanza y de caridad, deseando que «alt en paradís pervinga a l'eterna beatitud e glòria»[28].

Pero quizá lo más sorprendente de la muerte de Tirant sea el evidente paralelismo, establecido por Martorell, entre la muerte de Cristo y la de su héroe. En efecto; después de haber sido consolado por su amigo Diafebus, duque ya de Macedonia, que le

25. Capítulo 476 (ed. Riquer, p. 1213).
26. Cfr. capitulo 467 (ed. Riquer, p. 1194).
27. Cfr. capítulo 468 (ed. Riquer, pp. 1195-1196).
28. *Ibidem*, p. 1196.

anima a confiar en la misericordia de Jesucristo[29], Tirant «llençà un gran crit dient: [...] Jesús, en les tues mans, Senyor, coman lo meu esperit»[30]. ¿Qué duda cabe que Martorell tiene a la vista el relato de San Lucas (23, 46). Incluso el detalle de que «su bello cuerpo reposase, al morir, en los brazos del duque de Macedonia», ¿no recuerdan, de alguna manera, el descendimiento llevado a cabo por José de Arimatea (Ioan. 19, 38)? Martorell quiere exaltar a su héroe, cristificándolo.

4. Consideraciones finales

La lamentación del emperador, al conocer el fallecimiento de Tirant, su yerno y heredero, es de una belleza extraordinaria[31]. Alcanza unas cotas dramáticas difíciles de superar. Recuerda los mejores pasajes de las inimitables tragedias griegas y preanuncia los monólogos que escribirá William Shakespeare siglo y medio más tarde. Se trata de un *planctus* en versos endecasílabos no rimados; una prosa poética que de la cual hay testimonios en la literatura catalana anterior a Martorell, como Riquer ha puesto de relieve[32].

Riquer creyó, en 1947, que este *planctus* era de Galba. Después, en 1990, ha rectificado, atribuyéndolo a Martorell. En todo caso, la inspiración del texto es poco cristiana. Una expresa alusión a Ovidio nos descubre el intento de imitar las lamentaciones de los poetas clásicos precristianos. Una referencia al dios Plutón y a su reino (el Hades), nos transporta al panteón pagano. Y, por ello mismo, produce en el lector una extraña impresión, después de haber asistido a la cristianísima muerte de Tristán, a la que seguirá casi de inmediato la no menos edificante muerte de Carmesina.

29. «Confiau de la misericòrdia de Nostre Senyor, que ell per la sua clemència e pietat vos ajudarà e us darà sanitat presta» (ed. Riquer, p. 1200). Es sorprendente este pasaje. Quién sabe si, pronunciada cien años más tarde, habría levantado las sospechas de la Inquisición de Castilla, como le ocurrió al arzobispo Bartolomé de Carranza, que consoló a Carlos V emperador en Yuste, animándole a confiar fundamentalmente en la misericordia de Dios. En el ambiente enrarecido de la Contrarreforma, esta frase, que a la letra es totalmente ortodoxa, quizá habría sonado a luterana.

30. *Ibidem.*

31. Capítulo 472 (ed. Riquer, pp. 1202-1203).

32. Martí de Riquer, *Introducció*, en *Tirant lo Blanc*, cit. en nota 1, pp. *172-*174.

El contraste entre lo religioso y lo pagano, que observamos aquí, y que se advierte a lo largo de toda la obra (ascetismo y sensualidad; altruismo y mezquindad; servicio y egoísmo; penitencia y pecado; honor y deslealtad) nos ubican en una época de crisis, en la cual se entremezclan las fuentes cristianas con la recuperación del universo clásico precristiano. Martorell está perfectamente informado de los temas canónicos y teológicos. En muchas ocasiones se nos revela casi como un profesional de las ciencias sagradas. Pero, es también un hombre de mundo, que no sitúa la «caballería» en ese marco religioso, cuasi-sacramental, que había sido su contexto originario, sino más bien en el horizonte aventurero, frívolo y despreocupado del Renacimiento bajomedieval. La aparición del rey Artús en Constantinopla, como personaje de un entremés representado en la corte, para regocijo de los asistentes, revela qué lejos nos hallamos del mundo que vio nacer el ciclo arturiano. Esto mismo, que habría constituido casi un sacrilegio en otras épocas, aquí es aceptado con toda naturalidad. Incluso el hecho de que Tirant y Carmesina, previamente embalsamados, sean enterrados en Bretaña, revela una intencionalidad que no debe pasarnos inadvertida. Finalmente, la escena de amor entre la anciana emperatriz y el jovencísimo escudero Hipólito, cuando están de cuerpo presente el emperador, Tristant y Carmesina, produce en el lector un violento choque emocional, buscado expresamente por Martorell.

Esta es, pues, la grandeza del libro, que tanto admiró a Cervantes. Las bajas pasiones entremezcladas con las más altas miras. El mundo como es, en su realidad sublime y mísera a un tiempo. La novela*.

* Con posterioridad a la aparición de este trabajo fue publicado un interesante volumen, que deseo citar ahora: Arthur TERRY (ed.), *Tirant lo Blanc: new approaches*, Tamesis, Rochester (NY), 1999 (con colaboraciones de Jesús D. Rodríguez Velasco, Rafael Beltrán, Josep Pujol, Monserrat Piera, María Jesús Rubiera y Mata, Albert Hauf, Thomas R. Hart, Jeremy Lawrence, Josep Guía, Curt Wittlin.

ÍNDICE ONOMÁSTICO*

* Los personajes literarios y los títulos de libros y documentos van en cursiva.